

# صَحَائِفُ مِنَ الْفَلَسَفَةِ

(تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)



آية الله السيد رضا الصدر  
باهتمام السيد باقر خسرو شاهی



صحائف من الفلسفة

موضوع:

فلسفه اسلامی، ۳۲ (فلسفه و عرفان: ۶۲)

گروه مخاطب:

- تخصصی (طلاب، دانشجویان، پژوهشگران و اساتید حوزه و دانشگاه)

شماره انتشار کتاب (چاپ اول): ۶۶۰

مسلسل انتشار (چاپ اول و باز چاپ): ۳۹۴۷

کتاب های آیة الله سید رضا صدر/ ۱۸

صدر، رضا. ۱۲۹۹ - ۱۳۷۳. شارح

صحائف من الفلسفة (تطبيق على شرح المنظومة للسبزواری) / السيد رضا الصدر: باهتمام السيد باقر خسروشاهی. - قم:

مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). ۱۴۲۱ ق. - ۱۳۷۹.

[۷۶۱] ص. - (مؤسسه بوستان کتاب، ۶۶۰. کتاب های آیة الله سید رضا صدر/ ۱۸) (فلسفه اسلامی، ۳۲. فلسفه و عرفان: ۶۲)

ISBN 978-964-09-0193-9 - ۱۲۵۰۰ تومان.

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

Ayatollah al-Sayyid Reza al-Sadr. On Some Subjects of Philosophy

ص. ح. - به انگلیسی:

کتاب حاضر شرحی است بر بخش مربوط به فلسفه (غیرالقرائین) از کتاب «منظومه» یا «شرح منظومه» ملاهادی سبزواری.

کتابنامه: ص. [۷۱۹] - [۷۲۶]، همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ دوم: ۱۴۲۹ ق. - ۱۳۸۷.

۱. سبزواری، هادی بن مهدی. ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق. شرح منظومه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. الف. سبزواری.

هادی بن مهدی، ۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق. شرح منظومه. شرح. مب. خسروشاهی، باقر. ۱۳۲۵ - مصحح. ج. دفتر تبلیغات اسلامی

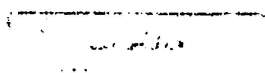
حوزه علمیه قم. مؤسسه بوستان کتاب. د. عنوان. هـ. عنوان: شرح منظومه. شرح. و. عنوان: غرر الخوائف. شرح.

۱۸۹/۱

ص ۴ / ص ۱۲۳۴ DBR

ص ش / ش ۲۷۷ س

۱۳۸۷



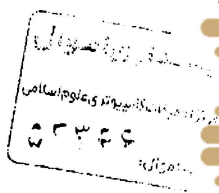
# صحائف من الفلسفة

(تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)

آية الله السيد رضا الصدر

باهتمام: السيد باقر خسروشاهی

بوستان  
۱۳۸۷



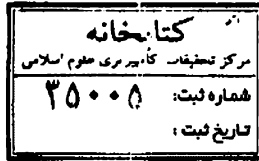
شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net





بوستان کتاب

صحائف من الفلسفة

(تمليقة على شرح المنظومة للسبزواري)

• المؤلف: آية الله السيد رضا الصدر • باهتمام: السيد باقر خسروشاهی  
 • الناشر: مؤسسة بوستان کتاب (مرکز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)  
 • المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان کتاب • الطبعة: الثاني / ۱۴۳۰ ق. ۱۳۸۷ ش  
 • الكمية: ۸۰۰ • السعر: ۱۴۵۰۰ تومان

جميع الحقوق © محفوظة

printed in the Islamic Republic of Iran

- العنوان: قم، شارع شهداء (صفائیه)، ص ب ۹۱۷، الهاتف: ۷۷۴۲۱۰۰-۷، الفاكس: ۷۷۴۲۱۰۴، الهاتف: ۷۷۴۲۱۲۶
- المعرض المركزي (۱): قم، شارع شهداء (بمناون أكثر من ۱۷۰ ناشر بعرض اثني عشر ألف عنواناً من الكتب)
- المعرض الفرعي (۲): طهران، شارع فلسطين الجنوبي، الرزاق الثاني (يشن)، الهاتف: ۶۶۶۶۰۷۳۵
- المعرض الفرعي (۳): مشهد المقدسة، قاطع حسروي، مجتمع باس، الهاتف: ۲۲۳۳۶۷۲
- المعرض الفرعي (۴): آصفهان، قاطع کرمانی، گلستان کتاب، الهاتف: ۲۲۴۰۳۷۰
- المعرض الفرعي (۵): آصفهان، ساحة انقلاب، قرب سينما ساحل، الهاتف: ۲۲۲۱۷۱۲
- المعرض الفرعي (۶): للشباب: قم، بداية شارع شهداء (صفائیه)، الهاتف: ۷۷۴۲۲۰۰
- التوزيع: بکنا (توزيع الكتب الإسلامية و الإنسانية)، طهران، شارع حافظ، قرب قاطع کالج، بداية رزاق باشار، الهاتف: ۸۸۹۴۰۲۰۳
- وکالات بيع كتب المؤسسة في البلد و خارجه (المتضمن إلى ورقة الاصطلاح للأثار في نهاية الكتاب)

استلام الرسالة (S&S): ۱۰۰۰۶۱۵۵

الآثار الحديثة في المؤسسة والتصرف إليها في هوب سايت: <http://www.bustaneketab.com>

مع جليل الشكر و التقدير لجميع الزملاء الذين ساهموا في استخراج هذا العمل منهم:

• أعضاء لجنة دراسة الإصدارات • أمين لجنة الكتاب، جواد آهنگر • المنتج، محمد حسين مولوي • الفحص العربي، سيمه خاقي • الفحص الإنجليزي، مريم غاشني • دينا، عطفي  
 محمدي • الفحص محمود عباسي، سكينه زماني و محمد صادق حسيني • تنظيم صفحات الكتاب، أحمد مؤنسي • التطبيق، ولي قرباني • ناظم ناشر جهوري، محمد جواد مصطفوي، جليل  
 حبيبي، جواد فاضل بنشايين و غلامرضا بصروي • المراجعة الفنية لتنظيم صفحات الكتاب، سيد علي داني • تصميم الغلاف، مسعود جدائي • مدير الإنتاج، عبدالهادي آثري • الإعداد  
 حيدررضا تيموري • طباعت الطبع، أميرحسن مقدم شش و بهية الزملاء • مؤثرون الطباعة علي علوانه، مهدي مهدي و بهية الزملاء في قسم اللوجستيا، الطابعة و التجليد

رئيس المؤسسة  
 السيد محمد كامل قنبري

الحمد لله الذي يؤتي الحكمة من يشاء من  
خليقته والصلاة والسلام على أفضل من أوتي  
الحكمة من برئته. هو الإنسان الكامل. أشرف  
أنبياء الله وأفضل سفرائه محمد وآله الأطهار  
وعترته الأبرار وصحابته الأخيار.

— — —



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## الفهرس

١٩	تمهيد
٢١	تصدير
٢٣	مقدمة المحشّي
٢٣	الفلسفة
٢٣	الفلسفة والعلم
٢٦	الحاجة إلى الفلسفة والعلم
٢٧	الفلسفة وثمرتها
٣١	البحث الفلسفي والبحث العلمي
٣٢	الصلة بين الفلسفة والعلم
٣٣	الفلسفة قسمان
٣٥	مقدمة المؤلف
٣٥	البحث عن المقدّمة

المقصد الأول: في الأمور العافة

٥١ ..... الفريدة الأولى: في الوجود والعدم

٥١	غرر في بداهة الوجود
٥٦	غرر في أصالة الوجود
٦٨	غرر في اشتراك الوجود
٧٨	غرر في زيادة الوجود على الماهية
٨٦	غرر في أَنَّ الحقُّ إثنية صرفة
٨٩	غرر في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها
٩٨	بيان مذهب المشائين في الوجود
١٠٠	تزييف مذهب المشائين
١٠٢	تأويل كلام المشائين
١٠٧	بيان مذهب المحقق الدواني أي مذهب ذوق التأله
١٠٨	بيان مذهب المتكلمين في الوجود
١٠٩	بيان الأقوال في حقيقة الوجود
١١٤	تنبيه
١١٤	غرر في الوجود الذهني
١١٩	ذكر البراهين لإثبات الوجود الذهني
١٢٦	تكميل
١٢٨	بيان ما أُورد على الوجود الذهني
١٣٢	الجواب عما أُورد على القول بالوجود الذهني
١٣٣	الإشارة إلى عدم عموم البراهين
١٣٤	براهين لإثبات العموم للوجود الذهني
١٣٥	ما قيل في دفع الإيرادات
١٤٤	بحث
١٤٦	ما قيل في الذنب عن الإيرادات

١٦٣	تشریح القول باتحاد العاقل والمقول وبيان موارد اتحاد العاقل والمقول والفرق بينهما .....
١٦٤	في الذب عن الإشكالات .....
١٦٥	بيان ماهو المعبر في الاتحاد .....
١٦٦	ذكر برهان على اتحاد العاقل والمقول .....
١٦٨	في اللطائف السبعة النفسانية .....
١٧٠	بحث .....
١٧١	أنحاء الموجودات الذهنية .....
١٧١	الاعتبارات .....
١٧١	التحليلات .....
١٧٢	التميزات .....
١٧٢	الاختراعات .....
١٧٣	التركيبات .....
١٧٣	الاعتبارات .....
١٧٣	الانتزاعات .....
١٧٣	الكليات .....
١٧٤	التشبيهات .....
١٧٤	غرر في تعريف المقول الثاني .....
١٧٦	بحثان .....
١٨٠	بحث .....
١٨٠	غرر في أن الوجود مطلق ومقتد وكذا عدم .....
١٨١	غرر في أحكام سلبية للوجود .....
١٨٦	بحث .....

١٨٧	غرر في أَنَّ تكثر الوجود بالماهيات وأنه مقول بالتشكيك
١٨٩	التمايز والاشتراك
١٩٠	تنبيه:
١٩٠	غرر في أَنَّ المعدوم ليس بشيء
١٩٣	في نفي الحال
١٩٦	غرر في عدم التمايز والعلة بين الأعدام
١٩٨	غرر في أَنَّ المعدوم لا يُعاد بعينه
١٩٩	بحثن
٢٠٧	غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق
٢٠٩	غرر في بيان مناط الصدق في القضية
٢١٠	بحث
٢١٧	غرر في الجمل
٢٢٠	بحث
٢٢١	تذنيب:
٢٢٥	الفريدة الثانية: في الوجوب والإمكان
٢٢٥	غرر في المواد الثلاث
٢٢٨	غرر في أنها اعتبارية
٢٣١	غرر في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث
٢٣٥	غرر في أبحاث متعلقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع وبعضها باللواحق
٢٤٠	تنبيه
٢٥٣	غرر في بعض أحكام الوجوب القيري
٢٥٣	تنبيه
٢٥٩	غرر في الإمكان الاستعدادي

٢٦٢	بحث.....
٢٦٣	الفريدة الثالثة: في القَدَم والحدوث.....
٢٦٣	غرر في تعريفهما وتقسيمهما.....
٢٦٥	في الحدث الدهري.....
٢٧٥	بحث.....
٢٧٥	في الحدث الاسمي.....
٢٧٩	الحدث الطبيعي الزماني.....
٢٨٢	غرر في ذكر الأقوال في مرجح حدوث العالم فيما لا يزال.....
٢٨٥	غرر في أقسام السبق وهي ثمانية.....
٢٩١	غرر في تعيين ما فيه التقدم في كل واحد من الأقسام.....
٢٩٦	الفريدة الرابعة: في الفعل والقوة.....
٢٩٦	غرر في أقسامها.....
٣٠١	الفريدة الخامسة: في الماهية ولواحقها.....
٣٠٢	غرر في تعريفها وبعض أحكامها.....
٣٠٨	تنبيه:.....
٣٠٩	توضيح.....
٣١٠	مصيبة هائلة.....
٣١٨	غرر في اعتبارات الماهية.....
٣٣٣	غرر في بعض أحكام أجزاء الماهية.....
٣٤٠	غرر في أنَّ حقيقة النوع فصله الآخر.....
٣٤٣	غرر في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحديثة.....
٣٤٨	غرر في خواص الأجزاء.....
٣٥٠	غرر في أنه لا بد في أجزاء المركب الحقيقي من الحاجة بينها.....



- ٣٥١..... غرر في أنَّ التركيب بين المادة والصورة اتحادي أو انضمامي
- ٣٥٢..... تصالح في المقام
- ٣٥٣..... غرر في التشخيص
- ٣٥٦..... غرر في التمييز بين التشخيص والتميز
- ٣٥٧..... غرر في تقسيم للتشخيص
- ٣٦٣..... التشكيك في الماهية
- ٣٦٦..... الفريدة السادسة: في الوحدة والكنفرة
- ٣٦٦..... غرر في غنائهما عن التعريف الحقيقي
- ٣٦٨..... غرر في تقسيم الوحدة
- ٣٧١..... غرر في العمل
- ٣٧٤..... غرر في التقابل وأقسامه
- ٣٧٦..... الفريدة السابعة: في العلّة والمعلول
- ٣٧٦..... غرر في التعريف والتقسيم
- ٣٨٠..... غرر في أنَّ اللائق بهنابه تعالى أي أقسام الفاعل
- ٣٨٢..... غرر في أنَّ جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانية
- ٣٨٦..... غرر في البحث عن الغاية
- ٣٨٩..... غرر في دفع شكوك عن الغاية
- ٣٩٧..... غرر في العلّة الصورية
- ٤٠٠..... غرر في العلّة المادية
- ٤٠٠..... غرر في أحكام مشتركة بين الملل الأربع
- ٤٠٣..... غرر في بعض أحكام العلّة الجسمانية
- ٤٠٥..... غرر في أحكام مشتركة بين العلّة والمعلول
- ٤١٤..... تنبيه:

### المقصد الثاني: في الجواهر والعرض

٤٢٠	المقسم بين الجواهر والعرض
٤٢٣	الجواهر والعرض جنسان أم عرضان، أم مختلفان؟
٤٢٦	الفريدة الأولى، في رسم الجواهر وذكر أقسامه
٤٢٩	الفريدة الثانية، في رسم العرض وذكر أقسامه
٤٣٢	الفريدة الثالثة، في البحث عن أقسام العرض
٤٣٢	غرر في الكم
٤٣٥	غرر في الكيف
٤٣٩	غرر في العلم
٤٣٩	ومن تلك الأبحاث قسمه
٤٤٢	غرر في الأعراض النسبية
٤٤٢	فمنها الآين والمتى
٤٤٥	ومنها الجدة
٤٤٥	ومنها الوضع
٤٤٦	ومنها الفعل والانفعال
٤٤٧	ومنها المضاف

### المقصد الثالث: في الإلهيات بالمعني الأخص

٤٥٥	الفريدة الأولى، في أحكام ذات الواجب بَهَر برهانه
٤٥٥	غرر في إثباته تعالى
٤٥٩	برهان الصديقين
٤٨١	تكميل

٤٨٣	غرر في توحيدہ تعالى
٤٨٦	برهان آخر
٤٨٧	غرر في ذكر شبهة ابن كمونة ودفعها
٤٩١	برهان آخر على التوحيد
٤٩٢	غرر في توحيد إله العالم
٥٠٠	تذييل
٥٠٢	برهان لإثبات وحدة الإله
٥٠٣	غرر في دفع شبهة التنوية بذكر قواعد حكيمية
٥٠٩	غرر في بساطته تعالى
٥١٢	تذييل
٥١٣	الفريدة الثانية، في أحكام صفاته عُلَّتْ آياته
٥١٣	غرر في تقسيمها
٥١٥	تقسيم صفات الواجب
٥١٧	غرر في أن أياً من النعوت عين وأياً منها زائد
٥١٩	غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى
٥٢٢	غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب
٥٢٣	أقوال المتكلمين في الصفات
٥٢٥	غرر في أنه تعالى عالم بذاته
٥٣٦	غرر في علمه بغيره
٥٤٠	غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها
٥٤٧	غرر في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقية
٥٤٨	العلم بالإضافة الإشراقية
٥٥٤	العلم بالعقل البسيط

- غرر في ردّ حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام ..... ٥٧٠
- غرر في مراتب علمه تعالى ..... ٥٧٣
- غرر في القدرة ..... ٥٨١
- غرر في عموم قدرته لكل شيء ..... ٥٨٣
- غرر في حياته وبعض ما يتبعها ..... ٥٩١
- غرر في تكلمه تعالى ..... ٥٩٤
- غرر في تقسيم الكلام ..... ٥٩٨
- غرر في الإرادة ..... ٦٠٠
- غرر في تأكيد القول ..... ٦٠٤
- الفريضة الثالثة: في أفعاله تعالى ..... ٦٠٥
- غرر في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى ..... ٦٠٥
- تكميل ..... ٦٠٥
- غرر في أن ما صدر عنه تعالى إنما صدر بالترتيب ..... ٦٠٦
- غرر في إثبات أن أول ما صدر هو العقل ..... ٦٠٨
- غرر في كيفية حصول الكثرة في العالم ..... ٦١٠
- غرر في ربط الحوادث بالتقديم ..... ٦١٣
- تنبيه ..... ٦١٦
- مشكلة وحل ..... ٦٢١
- غرر في تمايز الأشعة العقلية ..... ٦٢٢
- غرر في فذلكة ما ذكر ..... ٦٢٣
- غرر في تطابق عالم الحس و[عالم] العقل ..... ٦٢٥
- غرر في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية ..... ٦٢٦
- غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونية ..... ٦٣٠

٦٣٣..... غرر في قاعدة إمكان الأشرف

### المقصد الرابع: في الطبيعيات

٦٣٩..... الفريدة الأولى: في حقيقة الجسم الطبيعي

٦٤٧..... غرر في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

٦٥١..... غرر في إثبات الهيولى باصطلاح المشائين

٦٥٨..... غرر في تعريف الهيولى وبعض أحكامها

٦٦٠..... غرر في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

٦٦٢..... غرر في إثبات تناهي الأبعاد

٦٦٤..... غرر في أن الصورة في هذا العالم الطبيعي لا تنفك عن الهيولى

٦٦٥..... غرر في أن الهيولى لا تنمى عن الصورة

٦٦٦..... غرر في أن كلاً من الهيولى والصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر

٦٦٧..... غرر في الصورة النوعية

٦٧٢..... الفريدة الثانية: في لواحق الجسم الطبيعي

٦٧٢..... غرر في الحركة

٦٧٤..... غرر في ذكر تعاريف للحركة

٦٧٦..... غرر في توقفها على أمور

٦٧٧..... غرر في قسميها

٦٧٧..... إشكال وحل

٦٧٨..... غرر في أن المعرك غير المتحرك

٦٧٩..... غرر في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

٦٨١..... غرر في أن المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي

٦٨٥..... في الحركة الجوهرية

٦٨٩	تكميل.....
٦٨٩	غرر في تعيين موضوع هذه الحركة.....
٦٩٣	غرر في الوحدة المددّية والتنوعيّة للحركة ويختم بالسكون.....
٦٩٥	الفريدة الثالثة: في اللواحق العامة للجسم الطبيعي.....
٦٩٥	غرر في الزمان.....
٦٩٧	غرر في المكان.....
٦٩٩	غرر في امتناع الغلأ.....
٧٠١	غرر في الشكل.....
٧٠٢	غرر في الجهة.....
٧٠٢	غرر في حدوث الأجسام وذكر الأقوال فيه.....
٧٠٢	تنبيه.....
٧٠٣	الفريدة الرابعة: في الفلكيّات.....
٧٠٧	الفريدة الخامسة: في العناصر.....
٧٠٧	غرر في عدد البساط.....
٧٠٨	الفريدة السادسة: في أحوال النفس.....
٧٠٨	غرر في أنّها ما هي وهل هي وكف هي.....
٧١١	غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانيّة.....
٧١٢	غرر في ذكر الأقوال في كيفة الابصار.....
٧١٣	غرر في الحواسّ الباطنة.....
٧١٤	تنبيه.....
٧١٥	غرر في القوى المحركة الحيوانيّة.....
٧١٥	غرر في النفس الناطقة.....
٧١٨	غرر في ذكر الأدلة على تجرّد النفس الناطقة.....

٧٢٥	غرر في العقل العملي والعقل النظري .....
٧٢٧	غرر في أنَّ النفس كلُّ القوى .....
٧٢٨	غرر في بعض أحوال النفس .....
٧٢٨	غرر في إبطال التناسخ .....
٧٣٠	غرر في أقسام التناسخ .....
٧٣٠	تذهيب .....

#### المقصد الخامس: في النيّات والنامات

٧٣٣	الفريدة الأولى: في المشتركات بينهما .....
٧٣٣	غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها .....

#### المقصد السادس: في المعاد

٧٣٧	الفريدة الأولى: في المعاد الروحاني .....
٧٤٢	الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني .....
٧٤٦	الفريدة الثالثة: في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي .....
٧٤٨	الفريدة الرابعة: في دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني .....
٧٥٢	فهرس المآخذ .....

## تمهيد

إنَّ آية الله الحاجَّ السيّد رضا الصدرؒ (١٣٠٠ - ١٣٧٣) فقيه ذو منزلة عالية، وحكيم ومتكلم قلّ مثيله ومفسر بارع. وهو من عائلة علميّة عريقة ورثت العلم خلفاً عن سلف وقد اشتهر بالعلم والتقوى والفقاهة.

ولد في مدينة مشهد المقدّسة، ودرس المقدّمات في حوزتها، وبعد أن أنهى دراسة المقدّمات هاجر إلى مدينة قم المقدّسة برفقة والده آية الله العظمى السيّد صدرالدين الصدرؒ الذي يعتبر من المراجع الكبار في ذلك الوقت.

لقد درس مراحل السطح والخارج في الفقه والأصول والفلسفة والعرفان على أيادي كبار أساتذة الحوزة العلميّة في مدينة قم المقدّسة من أمثال والده، والمرحوم آية الله العظمى حجت، والمرحوم مؤسس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران آية الله العظمى الإمام الخمينيؒ.

و في خلال مدّة قصيرة عدّ من البارزين في الحوزة العلميّة؛ وذلك بسبب جهوده الكبيرة، ونبوغه البارع. ولا تصافه بصفات خاصّة عدّ من الشخصيات العلميّة المشار إليها بالبنان.

إنَّ هذا العالم الجليل الذي حصل على أعلى المراتب العالية في الاجتهاد كان في نفس الوقت في مستوى المرجعيّة، ومدرساً للعلوم الحوزويّة، وكاتباً مؤثراً في النفوس، وصاحب بيان جميل.



ولباعه الطويل في جميع ميادين العلوم استطاع أن يترك خلفه ثروة علمية كبيرة. إن اجتماع إتيان الموضوعات والمطالب، ومراعاة الأمانة في نقلها، مع تقوى الكاتب، بالإضافة للفكر العميق والبحث الدقيق، قادر على أن يروي عطش طلاب الحقيقة من عين المعرفة الصافية. ونحن نرى بوضوح هذا الميزات في الآثار العلمية القيمة التي خلفها المرحوم آية الله الصدر.

وأما ترجمة حياته ﷺ فقد كتبت في العدد الأول من سلسلة آثاره، أي في تفسير سورة الحجرات.

وفي الختام، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا لإتمام آثاره العلمية بالنحو اللائق، كي نضعها بخدمة العوزات العلمية والأمة الإسلامية.

وتتقدم بالشكر الجزيل لجميع المسؤولين في مؤسسة بوستان كتاب (مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الاسلامي) في قم المشرفة الذين هتؤوا السبل لنشر هذه المؤلفات.

السيد باقر خسرو شاهي

## تصدير

لست أدري إلى أي مدى وصلت أبحاثنا الفلسفية في جامعة قم عن كتاب شرح المنظومة للحكيم المتأله السبزواري<sup>١</sup>، إذ خطر بالبال أن أكتب عليه تعليقات؛ لأن الكتاب لم يخل من صعوبة لفهم الناشئ من جهة عناصر دخلت في مباحثها؛ أحدها: إقحام بعض القواعد الأدبية بين المطالب الفلسفية تفسيراً للمتن وتصحيحاً للكلام.

ثانيها: دخول بحوث عرفانية في الكتاب؛ لشدة توغل الحكيم في الإلهيات مع أن الفلسفة فلسفة والعرفان عرفان. ولم أترسّ للعرفانيات إلا بمقدار ضرورة التوضيح. ثالثها: ابتناء بعض البراهين المستدل بها في بحث سابق على بحث لاحق، كما أنه<sup>٢</sup> يشير كثيراً في فصول متقدمة إلى مباحث متأخرة لنا نعرف بعد. رابعها: إن قواعد كثير من البراهين نظرية وليست بديهية.

وأرجو أن تكون هذه الصحائف توضيحاً لمشكلاته وتبييناً لمعضلاته وتقريباً لشوارده. وقد أشرت إلى بعض الخلل الواردة في كلامه وأضفت بحوثاً لا يستغني عنها من قرع باب الحكمة، وعلى الله التوكّل، وبه الاعتصام.

رضا الصدر - قم

نوالقعدة الحرام، ١٣٧٢



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## مقدمة المحتشني

### الفلسفة

من الواجب إزالة الإبهام عن هذه الكلمة وتبيين ما يقصد منها. الفلسفة: مصدر جعلي مأخوذ من كلمة فيلسوف اليونانية بمعنى المحب للحكمة، إنَّ «فيل» بمعنى المحبَّ و«سوف» بمعنى الحكمة.

وقد وضع المسلمون في اللغة العربية لفظ «الحكيم» مكان «الفيلسوف» كما فسّرت لفظة «الفلسفة» فيها بالحكمة، حتى أنَّ بعض ما ورد في الإسلام حول الحكمة قد يُفسّر بها.

### الفلسفة والعلم

هل الفلسفة تحسب من العلوم أم هي تقابل العلم؟  
قد اختلف لسان حكماء الشرق وفلاسفة الغرب فيها، ونقصد من الشرق: الشرق الإسلامي، ولا سيّما الإمامي منه؛ إذ لا فلسفة لغير الإمامية في العصور المتأخّرة، سيّما في القرون الأربعة الأخيرة.

فالفلسفة علم في السنة حكماء الشرق<sup>١</sup>؛ فإنّهم يقصدون من العلم: ما هو قريب إلى

١. انظر: كتاب الجمع بين رأيي الحكيم، ص ٨٠.

معناه اللغوي.

العلم عندهم مفيد لمعنى عامٍّ وسيع، يتناول جميع المعارف البشرية. إنهم قالوا: لكلّ علم موضوع ومسائل، ويقصدون من الموضوع: ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية<sup>١</sup>. كما يقصدون من العرض الذاتي: ما يمرض للشيء بلا واسطة في العروض<sup>٢</sup>. وقالوا: إنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وأكّدوا أنّ الموضوع للفلسفة: «الموجود بما أنّه موجود»<sup>٣</sup>.

إنّ للفلسفة أقساماً وفروعاً، ولها مدارس [ومكاتب] ولكلّ منها في الشرق والغرب تلامذة وأتباع، قديماً وحديثاً.

وقد استعملت لفظة «الفلسفة» في معاني شتى، استعمالات يكون بعضها صحيحاً كما يكون بعضها غير صحيح، حتّى حصلت حولها حالة من الإيهام، بحيث يصعب فهم المقصود منها على بعض عند سماعها.

وقد يرى بعض يخلق من عند نفسه معنى لهذه الكلمة، ويحكم عليه بما يستحسنه من الأحكام.

وهنا نقصد من الفلسفة: ما جاءت نواتها من بلاد الإغريق إلى ديار الإسلام، وسقتها عبقریات إسلامية وقريعات من فلاسفة المسلمين حتّى نمت وترعرعت وصارت دوحة فرعاء، تعيش تحت ظلالها البشرية، وتقتطف من ثمارها الإنسانية.

إنهم يرون الفلسفة علماً من العلوم، بل أشرف العلوم وأفضلها.  
قال المصنّف في مقدّمة الكتاب: «إنّ الحكمة أفضل علم بأفضل معلوم»<sup>٤</sup>.  
وقد نظم بعض المدقّقين في منظومته فقال:

١. انظر: تهذيب التواضع، ص ٢٠.

٢. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ٣١٨، نحوه.

٣. كتاب الجمع، ص ٨٠، عون الحكمة، لابن سينا، ص ١٦-١٧.

٤. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٠-٥١.

فضيلة الحكمة في العلوم تعرف من فضيلة المعلوم ولكن علماء الإفرنج وفلاسفة الغرب جعلوا الفلسفة مقابلاً للعلم، وذلك منهم مصطلح حديث، وهو أدق من مصطلح الشرقيين. إنهم يقصدون من العلم مفهوماً أضيق من المفهوم السابق، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ولعل الذي حداهم إلى هذا القول، أنهم رأوا أن كل شيء يتركب من أمرين: أحدهما: ما يشترك فيه مع غيره من الأشياء. والثاني: ما يختص به، وبه يمتاز عن غيره. ومن المعلوم أن تحقق الشيء وتقوّمه بهذين الأمرين؛ إذ لو لم يكن الأمر الأول لم يخرج الشيء عن عالم السلوب، ولم يدخل في دور الحقائق، ولولم يكن الأمر الثاني لم يحصل للشيء تشخص حتى يعرف، ولما عطي أثره الطبيعي. فالفلسفة تبحث عن أحوال الأمر الأول، والعلم يبحث عن أحوال الأمر الثاني؛ ولذلك صارت العلوم متكثرة، وصارت الفلسفة واحدة. إن الجزء المشترك بين الأشياء واحد. وإن الأمر المختص بها متعدّد، يتعدّد بتعدّد الحقائق والماهيات.

الفيلسوف ينظر إلى الأشياء في جميع العوالم بنظرة واحدة كأنها موجود واحد، والعالم ينظر إلى شيء واحد وحقيقة واحدة من الحقائق دون غيرها. فالعلماء ينظرون إلى العالم بأنظار متعدّدة؛ لتعدّد المنظور إليه عندهم فلم ينظر إلى كل حقيقة، وهم يجعلون العالم دار التكثر، والحكماء ينظرون إليه بنظرة واحدة، وهم يجعلون العالم دار التوحيد.

وقد أصابت الطائفتان؛ إذ لكلّ منهما نظرة. وقد يكون الفيلسوف في موقف عالماً كما قد يكون العالم في نظرة فيلسوفاً، وبذلك انبثقت صعوبات في الفرق لغير الأخصائين.

ومما ذكر من البيان ظهر النظر فيما جاء من تعريف الفلسفة في كلمات القوم.  
قال الفيلسوف الأكبر في مقدمة كتابه - الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة - :  
إنّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ماهي عليها.  
والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظنّ والتقليد بقدر الوسع الإنساني، وإن  
شئت قلت: نظم العالم نظاماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري.<sup>١</sup>  
وجه النظر ما عرفت أنّ كلّ حقيقة مركّبة من أمرين، والعلم بها موقوف على  
معرفتين، والفلسفة تفيد إحدى المعرفتين؛ فإنّ الأخرى تحصل بالعلم، ونظم العالم نظاماً  
عقلياً موقوف على تحصيل الفلسفة وعلى تحصيل جميع العلوم جميعاً فلا يحصل  
التشبه بالباري بمجرد معرفة الفلسفة وحدها، بل التشبه به يحصل بإتقان الفلسفة  
وجميع العلوم، وأتّى لأحد ذلك؟! إنّه هو العليم الحكيم دون غيره.  
فالصواب في تعريف الفلسفة أن يقال: إنها مفتاح معرفة حقائق الأشياء....

### الحاجة إلى الفلسفة والعلم

إنّ البشرية بحاجة إلى الفلسفة والعلم كليهما، ولا تستطيع أن تكتفي بأحدهما،  
فأحدهما غير مقنع للفريزة التي جبلت عليها.  
١- إنّ الفلسفة والعلم جناحان للإنسان يطير بهما إلى سماوات الكمالات العلمية  
والعملية، تلك الكمالات التي تهدف إليها الإنسانية، وإذا فقدت البشرية أحد جناحيها  
خُرمت عن الطيران، وعن الوصول إلى غايتها المرموقة.  
٢- إنّ الإنسان مفتطور على حبّ الجمال والكمال وذلك الحبّ كجزء نفسيّ في ذاته  
ولا يستطيع التخلّي عنه؛ لأنّ التخلّي عنه تخلّي عن البشرية. وإنّ الجمال: جمال بشري  
وجمال إنساني، الجمال البشري يُرى بالأبصار، والجمال الإنساني يرى بالبصائر؛

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٠، السطر الأول، المسلك الأول.

فالعلم نور للبصر والفلسفة ضياء للبصيرة.

وقد يكون العلم خالقاً لجمال بشري، والفلسفة خالقة لجمال إنساني.

وإنَّ الكمال: كمال إنساني، وكمال بشري، والعلوم مدرج للكمال البشري، والفلسفة سلّم الوصول إلى الكمال الإنساني.

٣ - ثمَّ إنَّ البشر حقيقة مزدوجة من الخلق والخلق، ومن الجسم والروح، فالعلم يزيده معرفة في الخلق والجسم، والفلسفة تزيده معرفة في الخلق والروح.

٤ - يفكر العالم في نطاق محدود، فعلمه يجول حول جزء من أجزاء العالم، ولكنَّ الحكيم يفكر في نطاق لا محدود، وإنَّ فلسفته مفتاح لفتح أقفال المجهولات.

٥ - فالفلسفة - كما وصفت - أمٌّ للعلوم، ولا أمٌّ بلا ولد، كما لا ولد بلا أمٍّ؛ فهما كفرسي رهان لسير البشرية إلى الكمال والجمال.

### الفلسفة وثمرتها

وأنت - بعد الإحاطة بما تلونا عليك - لست بحاجة إلى أفراد فصل للإشارة إلى ثمرة الفلسفة، وإلى التأكيد بأنَّ ثمرتها ليست من قبيل صناعة طائفة، أو استخدام طاقة، أو اكتشاف علّة وعلاجها. إنَّ كلّ ما شابه ذلك من ثمرات العلم، وليست بثمره للفلسفة وإن كانت أمّاً للعلوم ومولدة لها.

ونزידك إرشاداً ونقول: إنَّ لك كإنسان غرائز نفسيّة وميولاً طبيعيّة، قد جُبلتَ عليها، ولن تستطيع مفارقتها، ومن أهمّ تلك الغرائز وأشدها غريزة البحث والتنقيب عن المجهول، وصفة الشوق إلى الفحص عن المستور.

وأكثر ظواهر العلوم قد نشأت عن هذه الغريزة دون غريزة اجتلاب المنفعة أو الشوق إلى تحصيل المنزلة.

ترى أناساً كثيرين يسألون عن أشياء ويبحثون عن مجاهيل لا يربحون من كشفها كما لا يتضرّرون من جهلها، وإنَّ الدافع الوحيد لهم في تلك الأسئلة والأبحاث، هو هذه



الغريزة دون غيرها، وهي غريزة رئيسية جُبل عليها البشر منذ أن أصبح بشراً. وقد تشتت هذه الغريزة وتصل إلى حد تُضر صاحبها، وربما تذهب به إلى ديار المجانين، ومنذ أن تخطى البشر أرض الوجود وجرى في ساحته كانت هذه الغريزة تصاحبه ولا تنفك عنه، فهي من ميزات البشر، وبها فاز بالحصول على جميع العلوم.

وثمرة الفلسفة إقناع هذه الغريزة، ولكن في مستوى فكري عالٍ. فالفلسفة مطلوبة لنفسها، والعلم مطلوب لغيره، وهذا ميز آخر بينهما. ولا يُعدّ خافياً على أحد أن العقل البدائي البشري، لا يرى إلا هذا وذاك وذلك، وأن المرنّي لرؤيته هو الجهة الخاصة في الأشياء، تلك التي بها يتميز كل شيء عن كل شيء، مثل أسديّة الأسد، وعنبيّة العنب، وحديديّة الحديد، وغيرها، كما أنّها هي المنظور إليها، لمن نظر إلى الأشياء بالنظر البدوي. ولما صعد عقل البشر في مراقبي العلم درجات، تفتن بالجهة المشتركة للأشياء وعندئذ ظهرت الفلسفة على يديه.

فالفلسفة مخلوقة للعلوم البدائية كما هي خالقة للعلوم النهائية المتكاملة الراقية. ٣ - ثم إنّها تقوم لحلّ عقد المشاكل النفسية والفكرية الحاصلة للنفس البشرية الحاصلة حول العالم والحياة. كما تلقى إلى الحكيم أسئلة حول الكون وساحة الوجود فيجيب عنها.

٤ - ومن ثمراتها إرشاد البهائين إلى سبل حلّ المجهولات الصلمية؛ لأنّ معرفة الجانب المشترك من الشيء موصلة إلى معرفة جانبه الخاص؛ فإنّ السعي لمعرفة الميزة بين الولدين التوأمين صفة لكلّ أحد.

وقد أُشير سابقاً إلى أنّ معرفة الجزء الخاصّ للأشياء ترشد إلى معرفة الجزء المشترك بينهما.

فالفلسفة مرشد الباحثين وسراج مضيء للمفكرين، ترشدهم إلى طرق إزالة الستار

عن وجوه المرائس العلميّة المستورة. ومن لم يعترف بذلك فهو لم يذق طعم الفلسفة ولم يصل إلى مغزاها.

٥ - كما أهدت الفلسفة إلى البشريّة هدايا كثيرة من المعارف العليا والعلوم العقلية كعلم المرفان وغيره وقد ملئت منها الكتب والطوامير.

٦ - ثم إنَّ كلّ علم يبحث فيه عن أحوال شيء ويفحص عن خواصّه وآثاره يسمّى بـ «الموضوع»، والميزان لدخول مسألة في علم أن تكون المسألة من أحوال الموضوع لذلك العلم، فإذا كانت كذلك فهي من مسائل العلم وإلا فلا.

والموضوع هو الجامع لشتات مسائل العلم؛ إذ يُعطي الوحدة لهاتيك المسائل المتكثّرة.

ومن المعلوم أنّه لا يبحث في أيّ علم عن وجود موضوعه، أو عن كيفيّة وجوده؛ فإنّ الأبحاث العلميّة مركّزة على افتراض الوجود لموضوع العلم، وعلى أنّه أمر واقع ثابت، ولكنّ افتراض وجود للشيء لا يجعله واقعاً، وافتراض الوجود لموضوع العلم لا يجعل العلم علماً واقعيّاً حقيقيّاً، كما لا يجعل مسأله أبحاثاً واقعيّة حقيقيّة إذا لم يكن وجود الموضوع بديهيّاً. وإذا كان بعض مسائل علم ترشد إلى معرفة وجود لموضوعه، فإنّ هذا الإرشاد غير حاصل من جميع المسائل في جميع العلوم، وإنّه ليس بمقصود أصلي من البحث فيها.

إذن يحكم العقل بوجوب السعي لتحصيل معرفة وجود الموضوع للعلم الذي يبحث فيه؛ لكي تخرج نتيجة أبحاثه عن كونها مفترضة إلى كونها واقعيّة، وليميّز العلوم الحقيقيّة عن غيرها من الأوهام والخيالات التي زعمت أنّها علم.

إنّ الباحث في علم وهو غير عارف بوجود موضوع لذلك العلم، كمن يسبك المجاز من المجاز، مجازات بلا حقيقة، فهو كاذب بلا هدف، وساع بلا مقصد.

وإنّ الجهل بوجود الموضوع للعلم يمنع الباحث فيه عن الخوض في غمار مسأله وبذل الجهد والطاقة في حلّ معضلاته، وذلك أقوى تهديد للعلم وللعلماء، بل للبشريّة

كأفة؛ إنّه موجب لسدّ جميع أبواب العلوم، إنه موجب لخروج الباحث في علم عن زمرة العقلاء!! ولكن العقول الكبار والأفكار التواقب التي أذخرت في النفوس البشرية لمثل هذا اليوم قد حلّت المشكلة قبل أن تنشأ أظفارها، ووضعت ميزاناً لتحصيل هذه المعرفة. والميزان هو الفلسفة دون سواها، يعرف بالفلسفة ثبوت وجود واقعي لموضوع العلم، وبصير ذلك العلم من العلوم الحقيقيّة، كما يعرف بالفلسفة عدم وجود واقعي لموضوع بعض العلوم، وبصير ذلك العلم من العلوم الخياليّة.

فبالفلسفة تميّز العلوم الواقعيّة عن غيرها التي لا حقيقة لها ممّا هو موهوم أو مخيّل. ٧ - وتبيّن بالفلسفة كيفيّة الوجود لموضوعات العلوم الحقيقيّة، كما يميّز بها وجود موضوع علم عن وجود موضوع علم آخر حسب التمايز الوجودي الواقع بين الأشياء. ٨ - وإنّ هذا الميزان ليس بضيق ليختصّ بمعرفة الوجود لموضوعات العلوم، بل هو أوسع من ذلك، به يعرف صحّة جميع ما يخلد ببال كلّ إنسان، من الاعتقاد بوجود شيء، أو من الاعتقاد بعدمه، كما يعرف به فساد كلا الاعتقادين. إنّ الفلسفة تهدف إلى معرفة صحّة كلّ معتقد أو فساد.

إنّ هناك أوصاف متداولة بين الناس، جارية على لسان كلّ أحد في جميع الأقوام والشعوب، مثل الحقّ والباطل، ومثل الخطأ والصواب وغيرها، فإذا وثق رجل بشيء أو اتخذ نظراً، وساقه الشوق الفطري إلى أن يعرف اتّصاف معتقده بأحد الوصفين، ولم يجد غايته المرموقة في الآلات والأدوات المخترعة والمكائن المصنوعة، فالفلسفة هي التي تقوم بهذا الواجب وترشده إلى ضلّته. كما توجّه إلى صناعة آلة لتحصيل تلك المعرفة، أو إلى إمكان تلك الصناعة وعدم إمكانها.

إنّها تميّز الحقّ عن الباطل والشيء عن اللاشيء وتفصل الواقع عن الموهوم والمخيّل. إنّ الفلسفة تصدّي للشكّاكين، وتقف أمام المبطلين، وتدفع شبهات المضلّين، وتثبت أنّ في العالم حقيقة واقعيّة موجودة.

ومن الناس من يرى نفسه حكيماً، ويلقّب عند الناس بـ«الفيلسوف»، ولكنه مخطئ

في سيرته، ولما يدخل دارالحكمة من أبوابها، ولم يطلب تنفيذ مهمته بأسبابها، بل قصد صيانة ما اتخذها صنماً لنفسه! وقد أتمبها في إقامة البرهان لصحة دعواه وتطبيق الدليل على مدعاه، ولو كان حكيماً لكان معادياً بالنسبة إلى كل رأي ومعتقد، وواضعاً ما قرع سمعه في بقعة الإمكان، لا ينكره ولا يشبهه. إنَّ الفيلسوف طالب للمعرفة الصحيحة، ويأخذ معتقده مما يرشد إليه البرهان، ويطبّق دعواه على الدليل، ولا يطلب مطابقة الدليل لمدّعاه.

تعطي الفلسفة الفكر سعة، وتزيد في البصيرة، وتقوّي القوة العاقلة، وتدعم العقل الفطري، وتشيد الكمال الإنساني، وتفتح الأبواب لدى القوة المفكّرة، وترشد إلى طرق اكتشاف المجاهيل، وتكسر الأصنام التي خلقها البشر، وجعل نفسه عبداً لتلك الأصنام، فهي مكتملة للنفوس البشرية. وضالّتها المنشودة ومفتاح للوعي والتفكير الحرّ، ومضيئة لظلمات الأخطاء الفكرية.

ومن ثمراتها أنّها تخلق للفيلسوف معرفة بالنسبة إلى كلّ علم، فلا يكون الفيلسوف عامياً أجنبياً لواحد من العلوم؛ إذ توجد له بسبب الفلسفة معرفة قصيرة لكلّ علم بحيث يتمكن من فهم بعض مسائله، ويستطيع أن يتكلّم فيه. وهذه الثمرة لا يفيدها العلم؛ إذ نرى إنّ العالم التحرير الأخصائي في علم هو أجنبيّ وبعيد عن علم آخر غاية البعد إن لم يكن يتعلّمه.

### البحث الفلسفي والبحث العلمي

إنّ كثيراً من الناس لا يفرّقون بين البحث الفلسفي وبين البحث العلمي، ويهدفون من الأوّل ما يجب أن يهدف من الثاني، ولكن البحثين يفرقان من وجهين: أحدهما: من ناحية عموم البحث وخصوصه، إنّ البحث الفلسفي بحث كليّ عامّ مثل الموضوع للفلسفة، والفيلسوف يبحث عن الأحوال العامّة العارضة لأصناف الموجودات، فهي المبحوث عنها في الفلسفة، وهي متناولة لكثير من الأشياء، ومن

المعلوم أن نتيجة هذا البحث لا يكون إلا كلياً؛ لأن البحث العام ينتج نتيجة عامة. أما البحث العلمي فهو بالإضافة إلى البحث الفلسفي بحث خاص جزئي؛ إذ المنظور إليه في هذا البحث خصوصيات الموجودات؛ فإنها موضوعات للعلوم، ونتيجة هذا البحث قد تكون ظاهرة خارجية، مثل اكتشاف طاقة، أو حكم لواقعة وما شابه ذلك. وقد تكون أمراً نفسياً، حسب اختلاف العلوم باختلاف الموضوعات.

لا نقول: إن البحث العلمي من صغريات البحث الفلسفي؛ لأن المبحوث عنه في البحث العلمي ليس بداخل في المبحوث عنه في البحث الفلسفي، بل هما متباينان. إن المبحوث عنه في العلم هو الصفة الخاصة لكل حقيقة، والمبحوث عنه في الفلسفة الصفة العامة لها، وذلك لا ينافي التباين بينهما كما تقرّر في صناعة المنطق.

الوجه الثاني: أن البحث الفلسفي مركّز على قوانين وشرائع عقلية وأقيسة منطقية وأحكام وجدانية ضميرية. ونتيجة هذا البحث لا يصير ملموساً في الخارج، بل يكون ذهنياً عقلياً. وأما البحث العلمي فكثيراً ما يكون مركّزاً على قواعد تجريبية وأصول طبيعية وعلوم مكتشفة ومختبرات صناعية. وتكون نتيجته في كثير من الأحوال أمراً ملموساً بحسب الخارج، مثلاً البحث عن العلّة والمعلوليّة بحث فلسفي؛ فإنهما حالان للموجود، ولكنّ البحث عن علّة موجود لموجود بحث علمي.

وإنّ البحث عن انقسام الجسم إلى بسيط ومركّب بحث من الفلسفة الأسفل؛ فإنّ البساطة والتركيب من الأحوال الداخليّة للجسم، ولكنّ البحث عن عدد العناصر التي تتركّب منها الأجسام بحث علمي.

### الصلة بين الفلسفة والعلم

قد تبين أن العلم يكون في حاجة إلى الفلسفة، وأنّ الفلسفة هي التي تعطي الواقعيّة للعلم، وتميّز العلوم الحقيقية عن الأوهام والخيالات، وترشد الباحث في علم إلى أن لجهوده ثمرة واقعيّة حقيقية.

وقد تكون الفلسفة محتاجة إلى العلم، وذلك عندما ينظر الفيلسوف إلى مسألة من مسائل علمٍ فيخلق منه بحثاً فلسفياً.

قد استفاد الفيلسوف من العلم في الفلسفة الأسفل، وقال بانقسام الجسم إلى عنصري وإلى أثيري، وقَرَّرَ أَنَّ العنصريَّة والأثيريَّة من عوارض الجسم الذاتيّة؛ فإنَّ الجسم هو الموضوع للطبيعي، ثم بحث عن أحوال الجسم الأثيري بحثاً فلسفياً واستنتج منه نتائج فلسفيّة.

لقد جاءت الفلسفة إلى البلاد الإسلاميّة ولما تزداد مسائلها عن سائتين، ولكن حكماء الإسلام زادوا عليها أضعافاً مضاعفة، قد أخذوها من العلوم الإسلاميّة كعلم الكلام وغيره من علوم أخرى حتّى ذوّت مسائلها على سبعمئة.

وأنت بعد الإحاطة بما يتناهى لك تعرف أنَّ كلاً من الفلسفة والعلم غير مغني عن الآخر وإن بلغ أحدهما الذروة العليا.

إنَّ معرفة الأوصاف المشتركة لشيء غير مغنية عن معرفة أوصافه المختصّة، وكما ثبت في علم الميزان أنَّ معرفة خاصّة الشيء غير مغنية عن تحصيل العلم بعرضه العامّ. إذن فالعلم غير مغني عن الفلسفة كما أنَّ الفلسفة لا تغني من العلم شيئاً. ولما كان مورد النفي والإثبات في الفلسفة والعلم متغايرين، فالإثبات في أحدهما غير مُجدي لإبطال النفي في الآخر، كما أنَّ النفي في أحدهما غير مفيد لفساد الإثبات وكذب الإيجاب في الآخر.

### الفلسفة قسمان

قد قسم فلاسفة الشرق إلى صنفين: المشائين وشيخهم ابن سينا<sup>١</sup>، والإشراقيين وشيخهم شيخ الإشراق، والطائفتان تختلفان في مبادئ وأصول كما تشاركان في

١. انظر: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٦٧.

مبادئ وأصول وهناك قسم ثالث للفلسفة أسسها الصدر وستأها بالحكمة المتعالية،  
اختار من الفلسفتين ما هو الصحيح عنده وأضاف عليهما، ولها ميزتان:  
أحدهما: الخلط بالعرفان

والثانية: تطبيقها على المصطلحات الإسلامية، وتأويل الألفاظ الواردة في الشرع  
إلى مفاهيم فلسفية؛ لثلا يتوهم بعض انحراف الفلسفة عن الدين، والمصنّف يتبع هذه  
المدرسة<sup>١</sup>.

١. في الأصل: «يتبع هذا المكتب» والصحيح ما أئنتناه.

## مقدمة المؤلف

### البحث عن المقدمة

قوله ﷺ: إفادة ما ينبغي.

الحق إن الانبغاء غير مقوم لمفهوم الهبة؛ لأنها تصدق على الإفادة بما لا ينبغي أيضاً، ولكن هذا القيد مقوم لمفهوم الهبة التي تكشف عن جود الواهب وكرمه؛ إذ الإفادة بما لا ينبغي لا يعدّ جوداً...

قوله: لا لعوض ولا لغرض...

المعوض: ما يبذل بإزاء مال أو حق، وأمّا الغرض فهو بحسب اللغة<sup>١</sup>: الهدف للسهم. ويقصد منه في العرف: الأمر الذي اتخذته الفاعل غاية لفعله، وجعله المصنّف هنا مقابلاً للعوض، وأراد منه ما يرجع نفعه إلى المعطي، فيتناول مثل اجتلاب المنزلة، أو اكتساب المحبة، أو إزالة البغضاء والشحناء.

ثم إن الوجه في تقييد الإفادة بعدم العوض والغرض إنما هو من جهة أن المعطي المستعيض بعوض أو غرض تاجر كاسب، وليس بواهب كريم.

قوله: إمّا العقل الكلّي...

يطلق العقل على معاني

١. المصباح المنير، ص ١١٦٣ الصحاح، ج ٣، ص ١٠٩٣. «غرض».



منها: القوة المدركة لمصالح الأمور ومفاسدها وحسنات الأفعال وقبائحها، ويقال لواجد تلك القوة: العاقل، كما يقال لفاقدها: المجنون، وإليه يرجع ما يتردد في السنة أصحاب أصول العقائد وأصول الفقه: أن ذلك متا يصدق العقل أو متا يكذبه، كما أنه إليه يرجع ما سمي بـ «العقل العملي» المصطلح في لسان الحكمة العملية.

ومنها: القوة المدركة للكلّيات التي هي أعلى مراتب الإدراك، وذلك مصطلح في مبحث النفس.

ومنها: ربّ النوع، وهو من العقول العرضية المتكافئة عند الإشراقين.

ومنها: الموجود المجرد المفارق للمادة، وهو عشرة عند المشائين<sup>١</sup> والمراد منها العاشر لتلك العقول المسمّى بـ «العقل الفعال» الذي نسبوا إليه كدخدائية هذا العالم.

وليس المراد بالكلّي: ما هو المصطلح في المنطق أو في مباحث الماهية، وما يقصد منه عدم الإبقاء عن الصدق على الكثيرين، بل المراد هو المصطلح في الفلكيات وفي مباحث الوجود الذي بمعنى الإحاطة والسعة، فالعقل الكلّي هو الموجود المجرد المحيط، وهو جزئي بحسب ذلك الاصطلاح.

قوله: كصورة للعالم الطبيعي...

إنّ الصورة عندهم تطلق على معاني ذكرها المصنّف<sup>٢</sup> في البحث عن العلة الصورية نقلاً عن الشيخ في إلهيات الشفاء<sup>٣</sup>. ونحن نقتصر على بيان ما يراد منها هنا فنقول: إنّ الصورة ما بها يكون الشيء بالفعل، وتقابلها المادة التي بها يكون الشيء بالقوة، فلكلّ موجود طبيعي جهتان: فعلية وقابلية، الصورة هي الأولى منهما، والمادة هي الثانية.

ثمّ لما كان العالم الطبيعي بشراشره عندهم موجوداً واحداً، فهو أيضاً مركّب منهما، فمادة العالم جسمه، وصورته نفسه الكلية، أي المحيطة. ولما كان العقل العاشر كفاعل

١. كلمة التصوّف ضمن سه رساله از شيخ إشراق، ص ١٠٤.

٢. شرح المنظومه، ج ٢، ص ٤٣٢.

٣. الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٧٧ و ٧٨.

للنفس وكمحصل لها ومربّ، وبه تمام فعلية النفس وكمالها، فالعقل مثل الصورة للعالم الطبيعي، وليس بصورة حقيقية له. مضافاً إلى أن للصورة نحو افتقار إلى المادّة - كما سيبيء بيانه - والعقل غير محتاج إلى العالم الطبيعي، مع أن الصورة تُعدّ من الموجودات الطبيعية، وليس العقل منها، ولأنّ الصورة تطلق على الفعلية المنسوبة بالمادّة، والعقل فعلية صرفة مجردة عن المادّة.

قوله: كفصل محصل له...

الفصل والصورة في الحقائق المركبة متّحداً بحسب المصداق والحقيقة، ومختلفان بحسب المفهوم والاعتبار.

وبيانه: أن المقوم للشيء وما به حقيقته إن لوحظ لا بشرط فيكون متّحداً مع الشيء محمولاً عليه، ويسمّى فصلاً. وإن لوحظ بشرط لا يستوى صورة فلا يحمل على الشيء، ويكون مختلفاً عنه وعن مادّته.

ثم إن الفصل عند المناطقة<sup>١</sup> يطلق على معنيين:

أحدهما: المقسم وهو الذي يعرض الجنس، ويخرجه عن الإيهام، ويعطيه تحصلاً ماهوياً، ويجعله نوعاً تاماً.

والثاني: المقوم وهو نفس المقسم إذا لوحظ بالنسبة إلى النوع.

والمقصود من الفصل المحصل المعنى الأول.

وإنما قال: «كفصل»؛ لأنّ الفصول المحصلة تعرض للجنس عروضاً ذهنياً، والعقل ليس بعارض ذهني للعالم الطبيعي، فهو كفصل محصل له باعتبار أنّه يعمل عمله. ثم إنّ المصنّف قال في الحاشية:

لما كان الإنسان نوعاً أخيراً كان فصله محصلاً لكلّ الأنواع، إذ كل الفصول الحقيقية للأنواع بالنسبة إلى الفصل الأخير الإنساني كالأجناس.<sup>٢</sup>

١. انظر: المنطق عند الفارابي، ج ٣، ص ٨٧.

٢. شرح المنطوق، ج ٢، ص ٤٣، التعليق ٢٥.

أقول: إنَّ النوع الأخير في الموجودات ليس بمنحصر بالإنسان، بل هو أحد الأنواع الأخيرة. الحيوانية. فالأنواع الأخيرة كثيرة حيوانية كانت أو نباتية أو جمادية، ولعلَّ المقصود بيان حكم النوع الأخير.

قوله: جهة وحدة...

إذا نظرت نظراً تحليلياً إلى جسم الإنسان ترى فيه أموراً متكررة في الأعضاء المختلفة والأجزاء المتباينة، فالذي جمع هذه الشئان وجعله موجوداً وحدانياً هو النفس الإنسانية المدبرة لها، فتوحد هذه المتكررات بالنفس، فجهة الوحدة هي التي تجعل الكثير واحداً، فهي في العالم الكبير النفس الكلية التي تجعل في متكرراتها المختلفة المتباينة موجوداً وحدانياً يسمى بـ «الإنسان الكبير»، فما به وحدة هذا العالم نفسه الكلّي، لا الجوهر العقلي إلاً بضميمة ما ذكرناه في بيان قوله: كصورة، فكان الأولى للشارح أن يأتي هنا بـ «كاف» التشبيه أيضاً. ويحتمل أن يكون لفظ «جهة» عطف بيان للفصل الذي صار مدخولاً للكاف.

قوله: متوسطة في قبول...

العقول جواهر مجردة، فهي على مشربهم مصدر الفيض والفائدة للموجودات الطبيعية وحيث لا نسخية بين المجرّد المحض وبين المادي الصرف صارت النفوس واسطة لإيصال الفيض والفائدة من المفارقات إلى الماديات؛ لأنَّ للنفوس جهتين: تجردية وتعلقية، فمن حيثيتها التجردية مرتبطة بالعقول والعالم الأعلى، ومن حيثيتها التعلقية ترتبط بالماديات والعالم الأدنى. ثمَّ إنَّ مصدرية العقول للفوائد وكذا واسطة النفوس لها ليست بنحو التفويض ولا بنحو الإتيّة المحضة، بل أمر بين الأمرين، كما أنَّ المراد من الفائدة هو الوجود ولوازمه حدوثاً وبقاءً.

قوله: هو الأنسب...

لأنَّ ظاهر قوله: «يا واهب العقل» أنّه في مقام الشكر على الاستفادة من القوة العاقلة، وأما المناسبة مع المعنى الأول؛ فلأنَّ العقل الكلّي يكون في سلسلة علل وجود

الحامد، فيكون المعنى: يا واهب الوجود للحامد؛ ولذا قال بأنَّ المعنى الآخر أنسب.  
قوله: براعة استهلال<sup>١</sup>...

وهي ذكر كلمات في مطلع القصائد لتنفيذ المقصود من نظم القصيدة أنه مدح أو رثاء أو غيرهما، وقد أخذها المصنفون من الشعراء في كتبهم، فيأتون بها في خطبة الكتاب؛ للدلالة على موضوعه.

قوله: وفي المصراع الأول إشارة...

إذا أُريد من قوله: «يا واهب العقل». العقل الكلِّي الذي هو الصادر الأوَّل، فالإشارة صحيحة؛ لأنَّ واهبه مبدأ المبادئ. وأما إن أُريد منه القوة العاقلة فلا إشارة في هذا المصراع إلى أنَّ عزَّ اسمه هو المبدأ.

وكيف كان فالمصراع لا يخلو من خلل؛ لأنَّ الهبة متقوِّمة بأمر ثلاثة: الواهب والموهوب والموهوب له. فإن كان المراد من العقل: العقل الكلِّي، فالكلام فاقد للدلالة على الموهوب أو على الموهوب له. وإن كان المراد منه القوة العاقلة، فالكلام فاقد للدلالة على الموهوب له.

قوله: قصور الإدراك...

قد ينشأ قصور الإدراك عن ضعف المدرك - بفتح الراء - كالصغر الشديد في المدرك البصري مثلاً، وقد ينشأ من وجود حائل أو بعد بين المدرك والمدرك. وثالثة ينشأ من ضعف المدرك - بكسر الراء - ورابعة تنشأ من شدة قوة المدرك - بفتح الراء - كاشتداد نور الشمس الذي يمنع البصر من رؤيتها، وقصور إدراكنا إتياء تعالى من هذا القبيل.

قوله: في عين ظهوره....

الظهور والبطون لا يخلوان من تضادٍّ، فهو تعالى ظاهر وباطن فقد جمع بين الأضداد

١. براعة الاستهلال هي أن يبتدئ الناظم أو الناثر كلامه بما يدلُّ على مقصوده منه، بالإشارة لا بالتصريح. انظر: جوامع البلاغة، ص ٤٣٨.

كما حُكي عن الجنيد: «عرفت الله بجمعه بين الأضداد»<sup>١</sup> فهو تعالى ظاهر في بطونه وباطن في ظهوره؛ لأنَّ بطونه راجع إلى شدة نوريته غير المتناهية. قوله: كلمة «في» للسببية...

إن أريد من كلمة «في» الظرفية فتدلّ على وحدة الحيثية؛ لاتصافه تعالى بكلمات غير متناهية. وإن أريد منها السببية فتدلّ على أنَّ السبب لجمعه تعالى بين وصفيّ الظاهر والباطن هو شدة الظهور غير المتناهية. قوله: بنور وجهه...

قد يطلق الوجه بذات الشيء وهويته، قال تعالى: ﴿وَيَقِينُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>٢</sup>. وقد يطلق على ما ذكره المصنّف، وهو مقتبس من قوله ﷺ في دعاء الخضر: «وبنور وجهك الذي أضاء [له] كلَّ شيء»<sup>٣</sup>. قوله: عوالم الأرواح والأشباح...

قد يراد بعالم الأرواح: عالم المفارقات المحضة، وهي العقول الكلية التي لكلّ عقل عالم يُخصّ به. وقد يراد به: عالم المجردات المتعلقة المدبّرة، وهي عوالم النفوس كلية كانت أو جزئية، والتعبير عن النفس بالروح مصطلح شرعي. وأما عالم الأشباح فهو إمّا عالم الخيال، وهو عالم الصور المتقدّرة القائمة بالذات المجردة عن المادّة فقط. وإمّا عالم الأجسام مطلقاً. قوله: أمّا الوجود الخاصّ فظاهر...

لأنّ الفيء هو النور المختلط بالظلمة، وكذا يكون الوجود الخاصّ؛ لأنّه وجود

١. نسب في الفتوحات المكية، ج ١، ص ١٨٤ إلى أبي سعيد الغرّاز، وهو أحمد بن عيسى المكنى بأبي سعيد الصوفي، قال فيه الجنيد البغدادي: لو طابنا الله بحقيقة ما عليه الغرّاز لهلكنا. انظر: فنت نامه محمد، ج ٦، ص ٨٤٥.

٢. الرحمن (٥٥) الآية ٢٧.

٣. الزيادة من المصدر.

٤. الجلد الأربعين، ص ١٨٨، دعاء كميل بن زياد النخعي.

مختلط بالماهية، وهي عديمي، فالوجود الخاص هو الوجود الإمكانى المحدود، ويقصد من إمكانه وحدّه تقصه الوجودي الذي هو فقدان.  
قوله: هداية تكوينية...

الهداية التكوينية عبارة عن النظام المتحقق في الموجودات بأسرها من المجردات والماديات، وعن إعطاء كلّ موجود ما يستحقّه بحسب المرتبة الوجودية التي تكون له في السلسلتين: الطولية والعرضية في عالم الكون؛ وإنما يكون لباطنه صلى الله عليه وآله هداية تكوينية كما يكون لظاهره ﷺ هداية تشريعية؛ لأنّ روحانيته العليا متحدة مع العقل الكلّي الصادر الأوّل المفيض للفيض لجميع الموجودات بقدرته تعالى وإفاضته.

وقال المصنّف: إنّ قوله تعالى: ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾<sup>١</sup> إشارة إلى الهداية التكوينية.

قوله: متبجحاً...

التبجح - بتقديم المعجزة على المهملّة - هو الافتخار والابتهاج.<sup>٢</sup>  
قوله: من العلوم الحقيقية...

العلوم الحقيقية إمّا هي التي تبحث عن حقائق الموجودات، بخلاف غيرها من العلوم؛ فإنّه تبحث عن عوارض الموجودات لا عن حقيقة ذاتها، وقد اشتهر في السنة المنطقتين وتبهم في ذلك غيرهم أن موضوع كلّ علم عبارة عن أمر يبحث في ذلك العلم عن العوارض الذاتية لذلك الأمر.<sup>٣</sup>

فإن قلت: المباحث الفلسفية أيضاً تبحث عن عوارض الموجود؛ لأنّه الموضوع للفلسفة.

١. طه (٢٠) الآية ٥٠.

٢. انظر: المصباح المنير، ص ٤٧، «بجح».

٣. الحاشية على تهذيب المنطق، ص ١٨.

قلت: عوارض الموجود بما أنه موجود عبارة عن حقائق الموجودات كالإمكان والوجوب والحدوث والقدم والجوهرية والعرضية ونحو ذلك، وإما المراد منها هي العلوم التي تطلب لذواتها، أي يكون المطلوب منها نفس معرفتها، بخلاف العلوم غير الحقيقية؛ فإنَّ المطلوب فيها أمر آخر مترتب على معرفتها كالصحة للطب والعصمة عن الخطأ في الفكر في المنطق ونحو ذلك من العلوم.

قوله: هي الإيمان المشار إليه...

لفظ الجلالة موضوع للذات الشخصية المستجمعة لجميع الكمالات، فالإيمان بالله هو الإيقان بوجود الصانع الحكيم ووجوبه وتوحيده وصفاته الكمالية وتنزهه عن النقائص المعبر عنه بـ «الصفات السلبية»، ومرجعها إلى الإمكان المسلوب عنه تعالى، والإيمان بالملائكة حسبما قال المصنّف في الحاشية: «هو الإيقان بعوالم العقول الطولية والعرضية»<sup>١</sup> التي هي المقربون منهم بالمجردات المضافة إلى العالم العلوي التي هي المدبرات، والإيمان بالكتاب هو الإيقان بكتبه المنزلة التدوينية والتكوينية، والكتاب التكويني: آفاقي وأنفسي، «سُتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» الآية<sup>٢</sup>، فالكتاب الآفاقي هو المنطبق عليه في الخارج للكتاب التدويني، بحيث من يكون له مقام في الولاية يميّز سورها وآياتها كلّ عن أخرى، كما روي عن بعض المعصومين عليه السلام أنه عليه السلام قرأ بعض آيات القرآن من الكتاب التكويني، لمعرفته عليه السلام بالمنطبق عليه الخارجي من الكتاب.

والكتاب الأنفسي هو النفس المنطوي فيها العالم الأكبر، والإيمان بالرسول هو الإيقان بجميع الأنبياء من غير تفريق بين أحد منهم، كما أن كلّ من يخبر بلسانه عن علمه تعالى وقدرته تعالى فهو رسوله، كذلك جميع الوسائط بينه تعالى وبين أنبيائه أو بينه وبين خلقه كلّهم رسله تعالى.

١. شرح المنظومه، ج ٢، ص ٤٩؛ التعليقة ٤٢.

٢. فصلت (٤١) الآية ٥٣.

قوله: عالماً عقلياً...

لما كانت الحكمة هي العلم بحقائق الموجودات، فعند حصوله تكون الموجودات بوجودها العلمي حاضرة لدى الحكيم، وهذا معنى صيرورة الفيلسوف عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني، والتعبير بالعقلي دون الخيالي أو الحسي مع كونهما أيضاً من العلوم؛ لأنَّ التعقل هو العلم بحقيقة الشيء، وهي الكلي الطبيعي الذي تتكشف به جميع الجزئيات، بخلاف العلم الحسي الموجود في الحس المشترك، والعلم الخيالي الموجود في الخيال؛ فإنَّهما جزئيان، والجزئي لا يكون كاسياً ولا مكتسباً. ثمَّ إنَّ بالتقيد بالمضاهاة خرج الجهل المركَّب عن التعريف؛ فإنَّ التعقُّلات لا تضاهي العالم العيني جهالات مركَّبة محضة.

أقول: إنَّ حضور حقيقة شيء عند النفس موقوف على معرفة أمرين: ما به يمتاز عن غيره، وما به مشترك مع غيره. وإنَّ الحكمة تبحث عن الثاني؛ فإنَّ البحث فيها عن عوارض الموجود بما أنَّه موجود وهي العوارض المشتركة، فكيف تحضر حقائق الأشياء بوجودها العقلي بسبب الحداقة في الحكمة أم كيف يجعل الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني؟ فالصواب في تعريف الحكمة أن يقال: إنَّها مفتاح حصول العلم بحقائق الأشياء أو مفتاح لصيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

قوله: علم يقيني لا تقليد فيه...

قوله: «لا تقليد فيه» إشارة إلى أنَّ جميع مسائل الفلسفة مبرهنة، ولا تخلو هذه الدعوى من نظر، وإليك الغور في غمار مسائلها لتتضح لك صحة ما قلناه.

ثمَّ إنَّ العلم اليقيني عبارة عن الانكشاف التام، فكما أنَّ انكشاف المرئي في الرؤية الخارجية يختلف وضوحاً وخفاءً، فإنَّه يختلف الانكشاف عند رؤية الشيء في النور أو في الظل، عند وجود حائل أو عند عدمه، من بعيد أو من قريب. كذلك العلم بالشيء فإنَّه الرؤية بالبصيرة. والانكشاف فيه يختلف وضوحاً وخفاءً والعلم اليقيني نظير الرؤية في النور من قريب وبلا حائل فهو أتقن من العلم الظني؛ إذ العلم الظني من قبيل رؤية



الشيء من بعيد أو من وراء حائل، واختلاف الظنون بحسب المراتب نظير اختلاف القرب والبعد في الرؤية الخارجيّة مثلاً.  
قوله: إنا بفضيلة موضوعه...

موضوع الحكمة: «الموجود بما أنه موجود» ويقصد منه حقيقة الوجود المطلق الذي يكون مفهوم الوجود عنواناً لتلك الحقيقة، والموجود أوسع الموضوعات في العلوم، وكلّ موضوع من موضوعات العلوم جزئي من جزئياته.

ومن هنا اتّضح الفرق بين المسألة الحكيمية وبين المسألة العلميّة، وأنّ البحث في مسائل الحكمة، بحث عامّ غير مختصّ بنوع خاصّ من الموجود؛ فإنّ الحكيم ينظر إلى جميع الموجودات بنظرة واحدة، ويرأها كأنّها موجود واحد فيبحث عن أحواله، وأمّا المسألة العلميّة فيبحث فيها عن بعض أحوال موجود من الموجودات، مثلاً يبحث في علم الهندسة عن أحوال الكمّ المتصل، والمسألة الهندسية باحثة عن بعض أحواله، وفي علم الحساب يبحث عن أحوال الكمّ المنفصل، وكلّ منهما من المصاديق لموضوع الفلسفة.

قوله: بوثاقة دلّله...

الدليل الوثيق ما يفيد العلم بالمطلوب، وبعبارة أخرى قد يثبت بالدليل بعض المطلوب وبعضه الآخر يثبت بحسن الظنّ أو بالعاطفة، وأمّا الدليل الذي يثبت به تمام المطلوب فهو الدليل الوثيق دون غيره.

قوله: بشرافة غايته...

غاية الحكمة ما أشار إليه في تعريفها، وهي صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم المني، فغايته أمر عقلي، وهو أشرف من الأمر الخارجي.  
قوله: أفعاله المبدعة والمخترعة والكائنة...

المبدع هو الموجود المجزّد الذي لم يكن مسبقاً بمادّة كالوجود العقلي. والمخترع هو الموجود بلا مادّة وإن كان له المقدار، ومثّلوا له بالأفلاك. والكائن هو

الموجود المسبوق بالمادة الملازم للمقدار كالجسم العنصري، ومن المعلوم أنَّ نفس المادة تكون خارجة عن الأصناف الثلاثة.

قوله: كالكميات أو الكيفيات أو الحركات...

الأولى كموضوع عِلْمِي الحساب والهندسة، والثاني كخواص الأجسام للكيمياء، والثالث كأفعال المكلفين لعلم الفقه.

قوله: للترصيع...

وهو عند علماء الأدب: أن يؤتى في الكلام بقرينتين كل واحدة منهما في الوزن والتقنية مثل الأخرى كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأُبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ \* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾<sup>١</sup>.

قوله: والثاني إلى الأفعالي...

أي التوحيد الأفعالي؛ لأن مدده تعالى فعله، وهو الوجود المنبسط الذي وسع كل شيء، وهو واحد. ولو قال: إِنَّ المصراع الأول يفيد حاجة الموجودات به حدوثاً، والمصراع الثاني يفيد حاجتها به بقاءً كان في محله.

قوله: فيما هو عم...

أي الأمور العامة - كما صرح به - وهي الأحوال التي تعرض للموجود بما أنه موجود، وذلك قبل أن يتعين بتعين ما يكون موجباً لعروضها للموجود. وبعبارة أخرى عوارض الموجود على قسمين:

أحدهما: ما يكون نفس موجودية الموجود كافية لعروضها.

والثاني: ما لا يكون كذلك، بل عروضها يتوقف على أن يتعين الموجود بتعين يصير موجباً لعروضها له، فالأول هو الأحوال التي تعرض لجميع الموجودات، كالوجوب بالمعنى الأعم من الذاتي والغيري، وكنفس مفهوم الموجودية والوحدة. أو الأحوال التي تعرض لأكثر الموجودات كالإمكان الخاص والحدوث والعلة والمعلولة والكثرة

وهذه الأحوال هي المبحوث عنها في الحكمة، وأمّا القسم الثاني فلا يبحث عنه في الحكمة، بل المتصدّي للبحث عنها هو العلوم.

ثم إنّ من الأحوال التي تعرض للموجود بما أنّه موجود ما يختصّ بقسم خاصّ من الموجود كالجوهرية والعرضية والوجوب بالذات، فالمتصدّي للبحث عن الأوليين المقصد الثاني عن الكتاب، والمتصدّي للبحث عن الثاني المقصد الثالث منه.

قوله: في الأمور العامة...

قال المحقّق اللاهيجي:

الأمور العامة التي يتعلق بالبحث عنها غرض علمي منحصر بحسب الاستقراء في الوجود والعدم وأحوالهما، وفي الماهية وأحوالها، وفي المركّب من الماهية والوجود أو العدم وأحواله وهو العلّة والمعلول.<sup>١</sup>

أقول: عدّ العدم في تلك الأمور باعتبار عروضه للموجود وإن لم يكن عارضاً للموجود، بل مستحيل عروضه له.

قوله: بسمع الكيان في العلم الطبيعي...

سمع الكيان هو الأمور العامة التي يبحث عنها في الطبيعي ابتداءً؛ لأنّ الموضوع للطبيعي الجسم بما هو واقع في التغيّر، فالأحوال التي تعرض للجسم بما هو جسم هي الأمور العامة للطبيعي، وقد سمّيت عندهم بـ «سمع الكيان» والمراد من قولنا: بما هو جسم، أن يكون نفس الجسميّة المطلقة كافية لعروض تلك العوارض كالتناهي والشكل الطبيعي والزمان والمكان والحركة، بخلاف بقية مباحث الطبيعي؛ فإنّ البحث فيها ليس في أحوال الجسم المطلق، بل البحث فيها إمّا في أحوال الجسم الموصوف بالبساطة أو بالتركيب وأمثال ذلك. قال المصنّف في الحاشية: «الكيان من الكون بمعنى الطبع ومنه الكائن».<sup>٢</sup>

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٦، بتفاوت يسير.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٣، التعليقة ٥١.

قوله: في الوجود والعدم...

البحث عن العدم والامتناع في أحوال الموجود استطرادي؛ لإفادة الطالب زيادة في البصيرة، فالعدم مقابل للوجود، والامتناع مقابل الإمكان؛ إذ متى يزيد الشيء معرفة معرفة ما يضادّه ويقابله، لكن قال المحقق اللاهيجي:

لا حاجة إلى ذلك، لأنّ العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدولياً أو سلبياً من أحوال الموجود [و]¹ مشترك بين الجوهر والعرض، وكذا الامتناع إذا أُريد به ما بالغير أو المطلق الشامل له.²

أقول: قد عرفت أنّ العدم من أحوال الموجود بما أنّه موجود، أي الذات التي قد توصف بالوجود وقد توصف بالعدم أيضاً والمراد من الذات هي الماهية.

١. الزيادة أثبتناها من المصدر.

٢. شوارف الإلهام، ج ١، ص ١٤.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الأول

في الأمور العامة



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## في الوجود والعدم

غور في بداهة الوجود

قوله: في بداهة الوجود...

الحق أن هذا البحث خارج عن الحكمة؛ لأنه بحث لفظي، واللفظ ومفهومه غير داخل في عوارض الموجود.

قوله: تعريف لفظي...

التعريف: إفادة المعرفة لشيء ورفع الجهل عنه، والمجهول قد يكون لفظاً وقد يكون معنى، فالتعريف قد يكون للفظ، وقد يكون للمعنى، والتعريف للفظ إنما يكون عند مجهوليته، والمراد من مجهولية اللفظ هو الجهل بدلالته على المستعمل فيه، فتعريفه يكون بإتيان لفظ معلوم الدلالة، وذلك وظيفة اللغوي والترجمان والمفسرين والشرّاح، ويسمى عندهم بالتعريف اللفظي.

قال المحقق اللاهيجي في الحاشية على شوارقه:

التعريف اللفظي لا يحصل إلا تعيين مدلول اللفظ فيكون مرجعه إلى التصديق بأن هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى؛ فلذلك كان قابلاً للنفي، فيحتاج إلى النقل من أصحاب اللغة والاصطلاح.<sup>١</sup> انتهى



وأما تعريف المعنى، ويسمى عندهم تعريفاً حقيقياً، فهو منقسم إلى التعريف بحسب الحقيقة حذاً كان أو رسماً، وإلى التعريف بحسب الاسم، وكلاهما محصلان للصورة، والفرق بينهما إنّ التعريف بحسب الحقيقة محصل لصورة علم وجودها في الخارج، وهو الذي يقع في الجواب من السؤال بـ «ما» الحقيقية الواقعة بعد مطلب «هل» البسيطة ـ يعني بعد العلم بوجود المطلوب الذي هو المعرف بالفتح؛ إذ مالا وجود له لا حقيقة له، والتعريف بحسب الاسم محصل لصورة ما لم يعلم وجوده في الخارج سواء علم عدمه أم لا، وهو الذي يقع جواباً للسؤال عن «ما» الشارحة التي تقع في السؤال قبل «هل» البسيطة.

وإن شئت زيادة على ذلك فنقول: إنّ المطلوب بـ «ما» الشارحة نفس ماهية الشيء فيقع الحدّ الاسمي المشتمل على الجنس والفصل في الجواب، والمطلوب بـ «ما» الحقيقية حقيقة الشيء، فيقع الحدّ الحقيقي التامّ المشتمل على العلل الأربع في الجواب، فقد عرفت أنّ الحقيقة متقومة بالوجود، فمالا وجود له لا حقيقة له، فقد تبين ممّا تلونا عليك الفرق بين التعريف اللفظي والتعريف الاسمي.

وإن شئت الزيادة فنقول: قال الشيخ في الإشارات في بيان مطلب «ما» الشارحة: «وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل»<sup>١</sup>.

وقال الشارح المحقق: «وإنما لم يقل: عن مفهوم الاسم؛ لأنّ السؤال بذلك يصير لغوياً»<sup>٢</sup>. انتهى.

فالفرق بين شرح اللفظ وشرح الاسم أنّ شرح اللفظ يبيّن مفهوم الاسم حينما لا يكون الطالب عارفاً به أصلاً، وشرح الاسم يطلب به ماهية مفهوم الاسم حينما كان الطالب جاهلاً بالماهية وعارفاً بالمفهوم.

١. الإشارات والتنبيهات ضمن شرحي الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣٠٩.

٢. شرحي الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٣٠٩.

ثم أعلم أن شرح اللفظ أعني التعريف اللفظي مقدّم بحسب الطبع على جميع أجوبة المطالب الثلاثة، ولكن القوم لما فرضوا أن هذه المعرفة حاصلة للناسي ومفروغاً عنها، أو لأنهم يبحثون من المعاني والحقائق، ولا شغل لهم بتفسير الألفاظ، جعلوا أول الأسئلة هو السؤال بـ «ما» الشارحة، وسَمَوْا جوابه بـ «باسخ يرشش نخستين» لأنّ هذا السؤال هو الباب للورود في معرفة الحقائق؛ ولذا قد يكون التعريف الاسمي بعد العلم بوجود المعرّف - بالفتح - تعريفاً حقيقياً.

قوله: شرح الاسم...

تعريف الوجود يجب أن يكون بشرح اللفظ، وهذا التوهم إنما نشأ من ظاهر كلام الشيخ في النجاة فقد عبّر بالاسم مكان اللفظ، وإليك كلامه:

إنّ الوجود لا يمكن أن يشرح بنبر الاسم؛ لأنه مبدأ أول لكلّ شرح، فلا شرح له، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء<sup>١</sup>.

وقد عرفت أنّ شرح الاسم محصل لصورة ما لم يعلم وجوده، فهو معرفّه وواسطة في حصول صورته لدى النفس، وقد سمعت تصريح الشيخ بأنّ صورة الوجود لا يحصله شيء في النفس، بل تقوم فيها ابتداءً بلا توسط شيء. فقولُه: «بلا توسط شيء». يقصد منه عدم الاحتياج إلى المعرّف. وقولُه: «فلا شرح له». أي لا شرح الاسم له؛ فإنّ نفي شرح اللفظ عنه غير جائز.

قال الحكيم الطوسي في التجريد: «بل المراد تعريف اللفظ»<sup>٢</sup>.

وقال المحقّق اللاهيجي في شرحه: «إنّ شرح اللفظ تبديل لفظ بلفظ أعرف عند السامع»<sup>٣</sup>. ثم حكى من كتاب الشفاء ما يؤيد ذلك. والعجب من المصنّف حيث يصرّح بعد أسطر بـ «أنّ المعرّف لابدّ أن يكون أظهر وأجلى من المعرّف، ولا أظهر من

١. النجاة، ص ٢٠٠، وفيه: «إنّ الموجود» بدل «إنّ الوجود».

٢. تجريد الاعتقاد، ص ١٠٥، الفصل الأول.

٣. شوارف الإلهام، ص ١٩.

الوجود». <sup>١</sup> مع أن شرح الاسم من أقسام المعرف بالكسر.

قوله: كالثابت العين...

هذا التعريف للمتكلمين وقوله: «الذي يمكن أن يخبر عنه». قد عرّف به في السنة الحكماء. وقوله: «غير ذلك». مثل ما عرّف أيضاً في لسان الحكيم: «أنّ الوجود هو الذي يكون فاعلاً ومنفعلاً». أو «الذي ينقسم إلى الحادث والقديم».

قوله: لأنّه مبدأ أوّل لكلّ شرح...

إنّ المبدأ اصطلاح أهل المنطق في البحث عن أجزاء الحدود والرسوم، فالجنس والفصل مبدأان للحدّ، ثمّ إنّ جنس الجنس وفصله مبدأان لذلك الجنس الذي وقع مبدأ للحدّ، وهكذا الحال إلى أن يصل الأمر إلى مبدأ المبادئ، وهو الجوهرية والعرضية، ومن المعلوم أنّ الوجود داخل في تعريفهما، بل المبدأ الأوّل، إذن يجب أن يكون بديهيّاً؛ لأنّ المبدأ الأوّل لكلّ شرح لو كان نظريّاً لم يمكن عرفانه، فإنّه المبدأ الأوّل حسب الفرض، فإذا لم يمكن معرفته لاستحال اكتناه شيء أبداً؛ لأنّ جميع المبادئ النظرية في المعارف يجب أن تنتهي إلى أمر بديهي.

قوله: ليست من سنخ الماهية...

الوجود بحسب ذاته يقتضي الإبقاء عن العدم، والماهية بحسب ذاتها لا تأبى عن العدم كما لا تأبى عن الوجود، فالمفارقة المتحققة بين نفس الماهية ونفس الوجود متحققة بين عوارضهما أيضاً؛ فإنّ الطلّة للمعروض اقتضاء ذات المعروض، وتباين المقضيين موجب لتباين المقضاءين.

قوله: مفهوم الوجود...

إنّ المفهوم في اصطلاحهم عبارة عمّا ينتقش في الذهن من اللفظ، ويطلق على المعنى الموجود في الذهن سواء كان ممكن الوجود في الخارج أم مستحيل الوجود.

مثل الممتنعات ومثل الأمور الاعتبارية فيقال: مفهوم العدم، ومفهوم شريك الباري، ومفهوم الإمكان. وأما المراد من مفهوم الوجود فهو: الذي يرسم في الذهن من هذه الحقيقة، لكنه ليس لهذا المفهوم تحقق في الخارج؛ فإن حقيقة الوجود الخارجي ليست بمصدق لهذا المفهوم، بل هذا المفهوم عنوان مشير إلى تلك الحقيقة ومنترع من مقام ذاتها، فيكون من قبيل الماهية لها؛ إذ لا ماهية لحقيقة الوجود، فال مفهوم أعسم من الماهية.

قوله: هو الحقيقة البسيطة النورية...

أما كونه حقيقة؛ فلأنه محقق الحقائق، وإنما به حقيقة كل شيء، فما لا وجود له لا حقيقة له، وأما بساطته فسيأتي إثباتها في الأحكام السلبية للوجود، وأما نوريته؛ فلأن النور حقيقة ظاهرة بذاتها ومظهرة لغيرها، وهذه الخاصة من أظهر خواص الوجود، فهو النور الحقيقي؛ إذ به ظهور جميع الأشياء فمادام لم يعرض الوجود لماهيته لم يكن لها ظهور وثبوت، بل تكون باقية في ظلمات العدم، وأما ظهور نفس الوجود في نفسه؛ لأن كل ما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات.

قوله: حيثة ذاتها الإباء عن العدم...

المراد من الحيثة الذاتية هنا: ما يصطلح عليها في باب البرهان لا المصطلح في باب إيساغوجي<sup>١</sup>، فهو المعنى المنتزع من حاق ذات الوجود ابتداءً بلا واسطة أمر فهي الخارج المحمول للوجود، وأما قوله: «ومنشأية الآثار» فهو عطف على قوله: «حيثة الإباء».

قوله: وماهيته التي هو بها هو...

الماهية في اصطلاحهم تطلق على معنيين: أحدهما: ما يقال في جواب «ماهو» وهي التي توصف بأنها من حيث هي ليست إلا هي، وهي الكلّي الطبيعي الموجود مع

١. إيساغوجي هو: قسم من أقسام المنطق، ومعناه: المدخل، عمله لفرغوريوس، وهو البحث عن الكليات الخمس.

انظر: شرحي الإشارات، ج ٢، ص ١٦٧ تلخيص المحتل، ص ٥٢٨.

الموجودات في كلا الوجودين والمعدوم مع المعدومات، وهي كليّة مع الكلّيات وجزئية مع الجزئيات، وهي اللابشرط المقسمي، وبهذا المعنى لا تكون للوجود ماهية؛ إذ يمتنع على حقيقة الوجود طريان العدم، وكذا تمتنع عليه سائر أحكام الماهية. والثاني: ما به الشيء هو هو، والمراد منه نفس تحقّق الشيء وحقيقته، وقد عرفت أنّ حقيقة كلّ شيء هي التي تكون موجودة في الأعيان، وبهذا المعنى تطلق الماهية على حقيقة الوجود.

ثم إنّ النسبة بين المعنيين عموم من وجه تحققي؛ لأنّ المعنى الأوّل يجتمع مع الوجود الذهني والخارجي ويجتمع مع الكلّي ومع الجزئي، والمعنى الثاني لا يكون إلّا جزئياً خارجياً كما أنّه أعمّ من الأوّل بوجه؛ إذ يطلق على وجود الباري عزّ اسمه، ويطلق على حقيقة الوجود.

ثم إنّ جميع مقدّمات هذا البرهان من قوله: «كلّما يرتسم» وقوله: «والوجود لا ماهية له» وقوله: «وماهيته التي هو» وقوله: «ولا وجود زائد...» نظرية، فانتظر لإبانتها في المباحث الآتية.

### غور في أصالة الوجود

قوله: في أصالة الوجود...

لتحرير هذا النزاع ينبغي تقديم أمور:

أحدها: أنّ القدماء لم يفردوا لهذا النزاع مبحثاً مستقلاً، بل ذكروا مختارهم فيه في مطاوي أبحاثهم الأخرى، كما أنّ المحقّق صاحب الحكمة المتعالية وإن أفرد له فصلاً، لكنّه لم يعبئ بهذا العنوان، بل عبّاه بأنّ للوجود حقيقة عينية<sup>١</sup>.

الثاني: أنّ النزاع مبنّى على الإقرار بوجود حقيقة عينية في الخارج وإلا فلا وقع

١. انظر: الأسناد الأربعة، ج ١، ص ٣٨، الفصل ٤.

لهذا النزاع بناء على إنكاره، ولعلّ المصنّف لم يتعرض لإبطال ذلك؛ إيكالاً على الوجدان، وهو طريق مستقيم. والعجب أنّ من قال بأنّ العالم كلّه خيال في خيال فقد أقرّ بوجود حقيقة من حيث لا يشعر؛ إذ الخيال موقوف على وجود متخيّل مع أنّ صحّة هذه الدعوى مستلزم لفسادها، لأنّ أصلها خيالي وكذا صحتّها. وقد رام «ديكارت» الاستدلال على وجود نفسه من طريق الفكر، فقال: «أنا مفكّر فأنا موجود»<sup>١</sup>.

وأحسن من ذلك أن يقال: إنّ كلّ أحد يدرك تحقّق نفسه، وهذا أمر وجداني حاصل لكلّ وقد سميّ هذا الإدراك في فلسفتنا بـ «العلم الحضورى» ويرشدك إلى هذا الإدراك الوجداني أمر بديهي، وهو أنّ كلّ أحد يطلب لنفسه شيئاً، فأصل هذا الطلب وأنّ المطلوب أرادته لنفسه دليلان على أنّ كلّ أحد يدرك نفسه موجوداً ويدرك مطلوبه موجوداً.

الثالث: أنّ كلّ موجود كالإنسان مثلاً يضاف إليه عنوانان فيقال: وجود الإنسان، ويقال: ماهية الإنسان، فالأوّل عنوان به يشترك مع بقيّة الأشياء في الموجوديّة، والثاني عنوان به يمتاز عن بقيّة الأشياء. ولا يخفى أنّ هذين العنوانين متّحداً اتحاداً حقيقياً؛ لأنّ مصداقهما في الخارج واحد، لكنهما مختلفان اختلافاً اعتبارياً لدى التصور العقلي. إذا تقرّر ذلك فإليك النزاع: هل هذا التحقّق الخارجي للإنسان مثلاً بإزاء وجوده فتكون الماهية اعتباريّة أم هو بإزاء ماهيّته فيكون الوجود اعتبارياً؟ فالاعتباري هو المتحقّق بالتبع، والأصيل هو المتحقّق بالأصالة، والقاتل بأصالة الوجود يقول بالأوّل، والقاتل بأصالة الماهية يقول بالثاني. وبعبارة أخرى أنّ المنشأ للآثار الصادرة من الأشياء هل هو وجودها أم ماهيّتها التي بها يمتاز كلّ عن الآخر، فالأوّل هو القول بأصالة الوجود، والثاني هو القول بأصالة الماهية.

قوله: زوج تركيبي...

١. انظر: معجم المصطلحات الفلسفية، ج ١، ص ٤٩٣ وما بعدها.

عند تجزئة العقل إياه وإلا فكلّ ممكن أمر وحداني في الخارج، والتقييد بالممكن؛ لإخراج الواجب، فإنه لا ماهية له، كما سيجيء البحث عنه.  
قوله: ولم يقل أحد من الحكماء...

إنّ الوجود وإن كان مغايراً للماهية بحسب المفهوم، ولكنهما متّحدان بحسب المصادق اتحاداً حقيقياً، وشرط تحقق الاتحاد أن يكون أحد المتّحدين لا بشرط وغير متحصّل، فلو كان كلاهما متحصّلين وأصيلين لم يتحقّق الاتحاد، فتنتفي الوحدة عن كلّ ممكن خارجي.

وأما قوله في الحاشية: «ومنّ عاصرناه...» إلى آخره<sup>١</sup> قيل: إنّ المقصود هو الشيخ أحمد الأحساني<sup>٢</sup>.  
قوله: شيئين متباينين...

المتباينان هما الأمران اللذان لا يصحّ حمل أحدهما على الآخر سواء كان بينهما تباين مفهومي أو تباين مصداقي، بأن يكون كلّ منهما موجوداً مستقلاً ثمّ إنّ الماهية والوجود متبايران مفهوماً، وهو واضح، فإذا كان لكلّ منهما تحقق استقلالي يغيّر تحقق الآخر فيصير كل موجود وحداني بسيط موجودين متباينين حقيقة.  
قوله: في المصادر الأوّل...

إفراده بالذكر مع كونه من الصغريات للكلية السابقة من جهة مزيد الإشكال فيه؛ إذ لو فرض تركّبه لزم إمّا صدور الكثير من الواحد البسيط من جميع الجهات، وإمّا تركّبه الواجب، وكلاهما باطلان بالبرهان.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٦٥، التعليقة ٣.

٢. انظر: رسائل الحكمة، ص ٤٦ و ٤٧، من المعلوم أنّ الماهية ذكرت لها عدّة أقوال، وقد أختار الشيخ الأحساني في رسائله أنها مجمولة بتبعية جعل الوجود جعلاً ثانياً وبالعرض لا جعلاً ابتدائياً، والماهية انفعال والوجود فعل، وهو من الله بينما الانفعال من نفس الفعل، والشيء مركّب من الاثنين، ولو كان الشيء هو الوجود خاصة لم يكن له داعيان متضادان، وهو مخالف للوجدان... والوجود مجبول على الطاعة والماهية مجبولة على المعصية...

قوله: لزم أن لا يكون الوجود...

إذ على هذا القول يصير تحقق الوجود تحقق نفسه، وتحقق الماهية تحقق نفسها، غاية الأمر صيرورتهما أمرين متلاصقين.

أقول: هذا الكلام - أعني كون الوجود تحقق الماهية - وإن كان ثابتاً عندهم، لكنه في قبال هذا القائل يشبه المصادرة.  
قوله: إن الوجود عندنا أصيل...

مقدمات البراهين التي أقامها لإثبات هذا المذهب أكثرها نظرية تحتاج إلى الإثبات في مباحثها، بل لو كان إثبات بعضها موقوفاً على القول بأصالة الوجود لدار.  
وخير طريق لإثبات هذا القول أمور:

أحدها: إن الوجود لا يوصف بالعدم، بل يستحيل أن يتصف به، فحقيقته نفس التحقق، والأصالة مقتضى ذاته.

فإن قلت: إن الماهية وإن كانت بحسب ذاتها تتصف بالعدم، لكنها لا تتصف به بعد اكتساب الحيثية من الجاعل.

قلنا: هذا من قبيل الضرورة بشرط المحمول، بأن تقول: إن الماهية بشرط كونها موجودة لا توصف بالعدم، على أنه ذلك معنى عرضية التحقق للماهية، فليست متحققة بحسب ذاتها، بخلاف الوجود.

فإن قلت: على هذا يجب أن يكون كل وجود واجباً.

قلنا: نعم، لكنه أعم من الوجوب النفسي والغيري.

الثاني: إن حقيقة كل شيء بالوجود، فمالا وجود له لا حقيقة له، فيجب أن يكون الوجود ذا حقيقة وإلا لم تتحقق حقيقة في عالم الكون.

الثالث: إن الوجود نقيض عدم وطارد له بنفس ذاته، وما يكون طارداً للعدم بنفس ذاته أولى بالتأصل وأبعد عن الاعتبارية من الماهية التي بنفس ذاتها ليس بطاردة للعدم. وإن شئت قلت: إن ما يكون بنفس ذاته طارداً للعدم يستحيل أن يكون معدوماً



بحسب ذاته.

قوله: الوجود خير بديهية<sup>١</sup>...

الخير ما يفيد وما تطلبه الأشياء بحسب القصد والإرادة أو بحسب الطبع والجبلة، وأما بدهية كون الوجود خيراً محضاً، فهو أمر ثابت عندهم، ولعلّه من البديهيات الثانوية، قالوا: «إنّ الموجودات من حيث هي موجودات ليست بشرور، وإنّما هي شرور بالقياس إلى الأشياء التي أوجب انعدام وجودها أو انعدام كمالاتها».

أقول: إنّ حقيقة الوجود لو كانت شراً لكانت إما شراً لنفسها أو لغيرها، ولو كانت شراً لنفسها لانعدمت، ولما بقيت بعد حدوثها، ثم لا غير لتلك الحقيقة حتى تكون شراً له. وتبين بذلك أنّ الشرّ لم يأت الوجودات التي [هي] حصص لتلك الحقيقة من ناحية حقيقة وجودها، بل هو آت من ناحية حدّ وجودها، والحدّ هو العدم.

قوله: يفي بإثبات المطلوب...

بيان هذا البرهان: إنّ الماهية لو كانت متحققة بالأصالة يجب أن تصدر عنها آثارها الخارجية عند حصولها في الذهن، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: إنّ البرهان القائم على الوجود الذهني حاكم بأنّ الماهية بجميع خصوصياتها توجد في الذهن، والمراد من أصالتها في التحقق كونها منشأ للآثار، فيجب أن توجد جميع الآثار الخارجية في الذهن عند حصولها فيه، وأمّا على كون الوجود أصلاً في التحقق فالآثار الخارجية ناشئة من الوجود الخارجي، والوجود الخارجي مستحيل تحقّقه في الذهن؛ لأنّ حقيقة أن يكون في العين، وكيف يحصل في الذهن ما حقيقته أنّه في العين؟

قوله: مع عدم جواز التشكيك...

١. قد اشتهر هذا القول على ألسنة الحكماء، ولمزيد الاطلاع انظر: تجريد الاعتقاد، ص ١٠٧، شوارق الإلهام، ج ١.

قد تقرر في الميزان أنَّ الكلِّي على قسمين: متواطئ ومشكَّك، فالكلِّي المتواطئ هو الذي يكون صدقه على أفرادهِ على التساوي وفي رتبة واحدة، والكلِّي المشكَّك مالا يكون كذلك، بل يصدق على بعض أفرادهِ مقدِّماً، وعلى بعض أفرادهِ مؤخِّراً، ومعنى التقديم الصدقي أنَّه حين يصدق على الفرد المقدِّم لا يصدق على الفرد المؤخَّر، وأمَّا علَّة تقدُّم الصدقي فكمال في ذلك الفرد المقدِّم، وعلَّة تأخُّر الصدقي يعني عدم الصدق عليه عند صدقه على الفرد المقدِّم، فنقص في الفرد المؤخَّر.

ثم إنَّ التواطئ عند كثير منهم من لوازم الماهيات، فالتار تصدق على جميع مصاديقها بالمساواة من غير تقدُّم في الصدق للنار العظيمة على النار العفيرة، ومعنى وقوع التشكيك فيها أن يكون صدقها على بعض أفرادها مقدِّماً، وقد ادَّعى المصنَّف عدم جوازه في الماهيات، ولم يأت ببرهان عليه، بل لم يتعرَّض لهذا البحث في هذا الكتاب.<sup>١</sup>

قوله: يجب تقدُّم العلَّة على المعلول...

بمعنى حكم العقل بأنَّ الوجود حاصل للمعلول من وجود العلَّة كحركة المفتاح الحاصلة من حركة اليد، وهذا التقدُّم في نظر العقل بحسب الخارج.  
قوله: فإذا كانت من نوع واحد...

التقييد بذلك من جهة أنَّه في صورة الاختلاف بين العلَّة والمعلول في الجنس أو النوع لا يلزم التشكيك في ماهية واحدة، لاختلاف العلَّة والمعلول في الماهية بسبب اختلاف الجنس أو الفصل.

أقول: هذا القيد مستدرِك؛ لأنَّ السخية بين العلَّة والمعلول قاضية بالاتِّحاد الماهوي بينهما في الماهيات.

قوله: في أنَّها نار متقدِّمة...

١. تعرَّض المصنَّف لهذا البحث في تعليقه على الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٠، التعليقة ١.

أي يلزم أن تصدق النار على نار العلة مقدماً على النار في المعلول وكذا صدق الجوهر على العلة الجوهرية مقدّم على صدقه على المعلول الجوهري، وهذا معنى وقوع التشكيك في الماهية النوعية النارية في الأول، وفي الماهية الجنسية الجوهرية في الثاني.

قوله: وقد جمع جم غفير...

دفع لما يتوهم من أن القائل بأصالة الماهية ربما يقول بجواز التشكيك في الماهية كما حكي عن شيخ الإشراق.

وبيان الدفع: أن البرهان على غيره من الجم الغفير الذي جمعوا بين القول باعتبارية الوجود وبين القول بنفي التشكيك في الماهية.

قوله: لأن الاشتداد حركة...

من جانب الضعف إلى جانب القوة، كحركة لون التفاح من الحمرة الضعيفة إلى الحمرة الشديدة، وفي قبال الاشتداد التضعف، وهي الحركة من جانب القوة إلى جانب الضعف.

قوله: كالاتحالة...

هي اصطلاح عندهم للحركة في الكيف، ويمكن إجراء البرهان في التزايد، وهو الحركة الكمية من القصر إلى الطول، وفي قبال التزايد التناقص.

قوله: أنواع متخالفة عندهم...

المرجع لضمير الجمع المشاؤون القائلون بعدم جواز التشكيك في الماهية، فهذا البرهان أيضاً إبطال لمذهب من جمع بين القول باعتبارية الوجود وبين القول بنفي التشكيك في الماهية، فعلى هذا كلّ مرتبة من مراتب الاشتداد ماهية متحصلة على حدة مخالفة للتي قبلها ولتي بعدها من المراتب.

قوله: انقسامات غير متناهية...

قبول المتصل انقسامات غير متناهية من المسلمات عندهم، لكن دليلهم وهو

البراهين القائمة على إبطال الجزء الذي لا يتجزأ أخص من مدعاهم؛ إذ غاية ما يثبت إبطال الجزء في الاتصال الجوهرى، وهو الجسم، وفي الاتصال العرضى، وهو الكم. وأما قبول الاشتداد الذي هو حركة كيفية انقسامات غير متناهية فلم أعثر على برهانه، ودليل إبطال الجزء لا يشمل.

قوله: في الممتدات القارّة...

الممتد القارّ كالخط الذي اجتمع جميع أجزائه في زمان واحد، وكالسطح والجسم التعليمي والممتد غير القارّ، لا تجتمع أجزاؤه جميعاً في زمان واحد، بل الموجود في كلّ زمان جزء منها كالصوت والحركة.

قوله: كثرتها بالقوّة...

الضمير راجع إلى الممتدات غير القارّة؛ فإنّ الموجود منها في كلّ آن جزء واحد، فمجموع أجزائها غير موجود في زمان، فيكون كثرتها بالقوّة لا بالفعل كما في الممتد القارّ.

قوله: استواء نسبة الوجود والعدم...

تساوي نسبة الوجود والعدم إلى الماهية في مقام ذاتها عبارة عن عدم اقتضاءها الذاتي للوجود وللعدم، فتساوي نسبة العارضين إلى المعروض ناشئ من تساوي نسبة ذات المعروض إلى كلّ واحد من العارضين.

قوله: بمعنى المشيء وجوده...

فالماهية بحسب ذاتها ليس بشيء وشيئيتها إنّما تكون بعروض الوجود لها؛ إذ الوجود مساوق للشيئية، فكما أنّ موجوديّة الماهية بالوجود فكذلك شيئيتها أيضاً بالوجود.

قوله: بحيث يدفع توهم المصادرة...

المصادرة في اصطلاح أهل الميزان تطلق على معنيين. أحدهما: على المبادئ التي يتلقاها السامع مع عناد واستنكار.

الثاني: على قسم من المقالة، وهو الذي لا تكون النتيجة مغايرة لأحد أجزاء القياس، فلا يحصل بسبب القياس علم زائد على ما حصل من المقدمات، قال المصنف في الحاشية في بيان المصادر المتوهمّة:

إنّ خروج الماهيات من استواء نسبة الوجود والعدم بالوجود موقوف على أصالته، وهي بعد محلّ الكلام...<sup>١</sup>

قوله: وهم صارت مستحقّة لحمل موجود...

الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، أي لا يكون الوجود عيناً لها ولا جزءاً لها، وكذلك عدم ليس بعينها وليس بجزئها، فالوجود والعدم خارجان عنها عارضان عليها، والمراد من قولنا: «من حيث هي» أنّها في مرتبة ذاتها كذلك، فهي في هذه المرتبة لا موجودة ولا معدومة، فلا تستحقّ حمل الموجود عليها في هذه المرتبة فإذا انضمّ إلى مثل هذه الماهية الوجود، تصير مستحقّة لحمل موجود عليها، فيحدث السؤال بما صارت مستحقّة لهذا الحمل؟ والوجود وهو أمر اعتباري معدوم في الخارج حسب الفرض، ولأنّ ضمّ معدوم إلى لا موجود لا يصير منطقياً لصحّة حمل موجود، وبعبارة أخرى: الماهية التي بحسب ذاتها لا موجودة ولا معدومة، معدومة في الخارج فيجب بعد اتّصافها بالوجود أن تكون معدومة أيضاً؛ لأنّ ضمّ معدوم إلى معدوم لا يصير منطقياً لحمل موجود.

قوله: من حيثيّة مكتسبة من الجاعل...

هذا الكلام - أعني خروج الماهية عن الاستواء بسبب تلك الحيثية الاكتسابية - يكون جواباً أيضاً عمّا يتوهمّ وروده على هذا القول من أنّه إذا كانت الماهية أصيلة في التحققّ يلزم أن تكون كل ماهية واجبة.

والجواب أنّ الماهية بحسب ذاتها ليست إلّا هي، لكنّها بعد اكتساب تلك الحيثية

تصير أصيلة.

قوله: إن تفاوتت حالها...

أي بعد اكتساب تلك العيشة صارت متحققة ومستحقة لحمل موجود عليها حال كونها لم تكن كذلك قبل الاكتساب.

قوله: وإن تحاشى الخصم...

فالقائل بأصالة الوجود يسمي ما به التفاوت وجوداً، وخصمه القائل بأصالة الماهية يسمي ما به التفاوت حيثية مكتسبة من الجاعل وإن يتحاشى عن تسميته بالوجود فيتبدل النزاع من المعنى إلى اللفظ.

قوله: تلك الإضافة إشراقية...

الإضافة بالمعنى المطلق هي النسبة والإضافة الإشراقية هي النسبة الصدورية من المضاف، كالإشراق من الشمس، ولا يخفى أنه ليس لهذه الإضافة إلا طرف واحد؛ لأن قيامها بنفس المضيف، وكالصور العلمية القائمة بالنفس قياماً صدورياً؛ فإنها نفس إضافة النفس، وعالم الوجود كله إضافة إشراقية من الباري عز اسمه.

قوله: لا مقولية...

الإضافة المقولية أحد الأعراض التسعة، وهي النسبة المتكررة بين الشيئين كالأبوة والبنوة، ولهذه الإضافة طرفان، وقيامها بهما، ولكن ليس بصدوري، وأنها من سنخ الماهيات، ولكن الإشراقية من سنخ الوجود كما أنها من الحقائق، لكن المقولية من سنخ الاعتباريات.

قوله: لزم الانقلاب...

الانقلاب هو تبدل ماهية أو حقيقة بأخرى، كضرورة الإنسان فرساً أو صيرورة الممكن بالذات واجباً بالذات، وذلك عندهم محال، ولزومه في المقام من قبيل الثاني؛ إذ الممكن بالذات بنفسه لا يستحق لحمل موجود، فإذا استحق ذلك من غير حدوث تفاوت فيه انقلب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات؛ لأن الواجب بالذات هو الذي

يكون بنفسه مستحقاً لحمل موجود من دون ملاحظة أية حثيثة تعليلية كانت أو تقييدية.

قوله: وحدة ما حصلت...

إذ كلما فرض أنه أمر واحد صدقت عليه عناوين متعدّدة باعتبارات مختلفة، ولا يخفى أن نفس هذه العناوين متغايرات بحسب نفس مفهومها فلا يتحقّق الحمل الأولي بينها بل الذي يجعلها واحداً هو الوجود الذي يكون مصداقاً لكلّ منها؛ ولذا يتحقّق الحمل الشائع بينها، فإذا فرض التحقّق لكلّ واحد من هذه العناوين، فلا يتحقّق الحمل الشائع أيضاً، فإذا انتفى الحمل انتفى الوحدة، فيلزم أن يكون كلّ واحد متكرراً بمقدار تكثرّ العناوين الصادقة عليه.

قوله: ما وُحِدَ الحق...

أي لا يمكن إثبات أحديته الذاتية وبساطته الحقيقية؛ إذ يصدق على ذاته المتعالية أنّها مغايرة لذوات الممكنات كما يصدق عليها موجود وبذلك يشترك معها فيلزم التركيب.

قوله: ولا كلمته...

وهي كلمة ﴿كُنْ﴾ التي هي جعله<sup>١</sup> وقد روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّما يقول تعالى لما أراد كونه ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾»<sup>٢</sup> لا بصوت يقرع ولا بنداء يُسمع، إنّما كلامه سبحانه فعله»<sup>٣</sup>.

ثم إنّ البرهان تعديدي وليس ببرهان فلسفي ليكون مقنعاً للفيلسوف المادي.

قوله: والأصل هو شئنيّة ماهية الإنسان ومفهوم الكاتب...

البرهان لا يخلو من تأمل؛ إذ القول بأصالة الماهية غير مستلزم للقول بكون جميع

١. كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح «فعله».

٢. البقرة (٢) الآية ١١٧، آل عمران (٣) الآية ٥٩، الأنعام (٦) الآية ٧٣.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦.

المفاهيم أصيلة ومتحققة، بل هو نظير القول بأصالة الوجود، فكما أنه لا يستلزم القول بكون جميع الوجودات حقيقية، بل القائل به يقول بأمور اعتبارية ووجودات انتزاعية، كذلك الحال على القول بأصالة الماهية؛ فإن الماهيات على قسمين: قسم متحققة وأصيلة كالإنسان ونحوه، وقسم مفاهيم اعتبارية غير أصيلة كالعناوين المستزعة والمفاهيم الاعتبارية، والوحدة حاصلة بالماهية المتحققة، وبصدق العناوين والمفاهيم الاعتبارية عليها لا تتلهم وحدتها.

قوله: لا يكون بين الواجبين المعروضين ما به الاشتراك...

لأن الشبهة تقر بأنّه لماذا لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان متخالفان بتمام الذات، وهما بسيطتان غاية البساطة، ويكون صدق الوجوب عليهما صدقاً عرضياً ذاتياً، بمعنى الذاتي في باب البرهان لا بمعنى الذاتي في باب إساغوجي.

ويمكن الجواب عن هذه الشبهة بناءً على أصالة الماهية أيضاً بأن الماهيتين المتخالفتين بتمام الذات حال كون كلّ منهما بسيطة لا يمكن إلا بأن تكون إحدهما متحققة والأخرى لا متحققة؛ إذ التخالف المتحقق من جميع الجهات بينهما يقتضي ذلك.

ويمكن أن يقال: إن الكلام في أصالة الماهية مختص بالممكنات التي لها ماهية وجود، قال المصنف في صدر البحث: «كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية وجود...»<sup>١</sup> وأما الواجب فخارج عن البحث، إذ لا ماهية له أصلاً، بل هو وجود صرف، فهو خارج عن محل النزاع.

قوله: من الصفات الحقيقية...

وهي التي لم تكن الإضافة داخلية في مفهومها ولا في وجودها كالحياة، ويقابلها الصفات الحقيقية ذات الإضافة التي تكون الإضافة داخلية في وجودها كالعلم والإرادة، كما يقابلها الصفات الإضافية المحضة التي تكون الإضافة داخلية في نفس مفهومها



كالرازقية والخالقية، وإنما خصّ الكلام بالصفات الحقيقية المحضة لأنّ الصفات الإضافية المحضة زائدة على الذات عندهم وإن كانت مبادئها راجعة إلى القيومية الذاتية.

قوله: ومعلوم أنّ وجه الواحد واحد...

لا لقاعدة «الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»؛ لاختصاصها بالبسيط من جميع الجهات، بل من جهة أن وجه الشيء لا يغيره، فيكون وجه الواحد واحد.  
قوله: بل هي عينه...

الوجود والوحدة متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب المصادق، قال المصنّف في النظم:

خذ وحدة مع الوجود اثنين      في الذهن لكن عينه في العين  
فكلّ ما صدق عليه الوجود أو الوحدة يصدق عليه الآخر، فقوله: «يدور عليه الوحدة» ينظر إلى تلازم مفهوميهما بحسب المصادق، وقوله: «بل عينه» ناظر إلى اتحادهما في المصادق.

قوله: انطمس فيه الظلمات...

الانطماس هو الانحاء، والظلمات هي الماهيات؛ فإنّها منمحية في نور الوجود، ومعنى انطماسها فيه خروجها عن حدّ الاستواء الذي هو مقتضى ذاتها إلى عالم الوجوديّة والظهور.

قوله: من الصفات الفعلية...

الصفات الفعلية للباري عزّ اسمه هي المنتزعة من مقام الذات باعتبار عليّتها لصدور الأفعال، كالخالقية والرازقية والمحيية والأجوديّة والأكرمية.

غرر في اشتراك الوجود

قوله: في اشتراك الوجود...

المراد من اشتراك الوجود هو الاشتراك المعنوي والاتحاد المفهومي للوجود، فالمسألة تشبه المسائل اللفظية؛ إذ تثبت فيها الوحدة لمفهوم الوجود. قال المحقق اللاهيجي:

اتفق جمهور المحققين على أنَّ للوجود مفهوماً واحداً مشتركاً بين الوجودات، وخالفهم فيه أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري وذهبوا إلى أنَّ وجود كل شيء عين ماهيته<sup>١</sup>، ولا اشتراك إلا في لفظ الوجود<sup>٢</sup>.

أقول: توضيح كلامه: إنهم بعد الاتفاق على صحة استعمال لفظ الوجود أو ما يرادفه في السنة أخرى في كافة الوجودات، اختلفوا في أنَّ هل لهذه اللفظة مفاهيم متعددة حسب تعدد الموجودات المختلفة التي يكون كل واحد منها مصداقاً لها؟

فكما أنَّ المفهوم من الإنسان أمر مغاير لما هو المفهوم في الشجر، كذلك المفهوم من وجود الإنسان أمر مغاير ومباين لما هو المفهوم من وجود الشجر، فهذا قول الأشعري وبعض أتباعه، ولازمه أن يكون لهذه اللفظة أوضاعاً متعددة حسب تعدد الموجودات أو أنَّ لهذه اللفظة ليس إلا مفهوماً واحداً، وأنَّ الموجودات المختلفة مع تباينها وتغايرها مشتركة في جهة واحدة بها يصدق عليها مفهوم الوجود الواحد، ولذلك قال بعض الأعاضل: «العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإن لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم وكانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم». انتهى. ولازم هذا القول أن لا يكون للوجود إلا وضعاً واحداً.

قوله: من أمّهات المسائل الحكمية...

كيف تكون هذه المسألة من أمّهات المسائل الحكمية مع أنَّ البحث فيها يشبه

١. انظر: شرح المواقف، ج ٢، ص ١٢٧.

٢. ضاروق الإلهام، ج ١، ص ٢٥: المسألة ٢.

البحث في معاني الألفاظ، وأراد بعضهم أن يجعل النزاع معنوياً، فقال يرجوعه إلى أن المعنى للوجود هل هو واحد أو متعدّد؟ وقال آخر بأن مرجع النزاع في أن ما يوجد به الأشياء من الوجودات هل القدر المشترك بينها منحصر في لفظة الوجود، أو له معنى واحد مشترك بينها؟

أقول: في كلّ واحد من التمثّلين يكون مرجع النزاع هو اللفظ، فالأولى جعل البحث في هذه المسألة من المبادئ التصديقيّة للحكمة، ولعلّ قوله: «من أمّهات...» إشارة إلى ذلك وإن كان خلاف الظاهر.

قوله: أي اشتراك الوجود معنى...

الاشتراك اللفظي قد يتصوّر بأن يكون الوجود عين خصوصيّة الماهيات، فيصير متحدّاً مع كلّ واحدة منها مفهوماً، أو يكون مختصّاً بها ذاتياً، أو يكون مختصّاً بها عرضياً، فيكون العرضي لكل ماهية يخالف العرضي لماهية أخرى، وأنا على الاشتراك المعنوي فيصير مفهوم الوجود مخالفاً لكلّ ماهية ومصادقه عرضياً لمصادقها.

قوله: إلى وجود الواجب...

إنّما كان التقسيم باعتبار الإضافة لا باعتبار الوصف؛ لأنّ النزاع في وجود الماهيات التي تكون مضافاً إليها للوجود.

قوله: والمقسم لا بدّ وإن يكون مشتركاً...

إذ التقسيم عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى مورد القسمة ليحصل بانضمام كلّ قيد قسم، فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة والتقيّد، فلا تحقّق للقسم بدون مورد القسمة.

قوله: إذ لا تمايز في العدم...

هذه المقدّمة من البديهيّات الثانويّة، وسيجيء إزالة الغبار عنها.

قوله: وإلّا ارتفع النقيضان...

مثلاً إذا فرضنا أن نقيضي العدم وجود الإنسان ووجود البقر، فتحقّق أحد هذين

يوجب ارتفاع النقيضين، وهما نفس العدم ونقيضه الآخر.

وبيان آخر: نفرض أن (ج) و(ب) نقيضان لألف حال كون (ج) و(ب) متناقضين أيضاً؛ إذ لو لم يكن بينهما تناقض لزم أن يكون الجامع بينهما هو النقيض لألف، فلا تعدد فيه، فإذا تحقق وجود ألف لزم ارتفاع (ب) و(ج) معاً، وهما كانا متناقضين حسب الفرض، فذلك ارتفاع النقيضين.

أو يقال: إنه لو لم يكن نقيض الواحد واحداً لاجتماع النقيضان، ففي المثال المذكور وجود (ألف) يقتضي ارتفاع (ب) و(ج)، وارتفاع (ب) يقتضي وجود (ج)، فـ(ج) يجب أن يكون مرتفعاً لتحقيق نقيضه وهو (ألف)، ويجب أن يكون متحققاً؛ لارتفاع نقيضه وهو (ب).

ويرد على هذا البرهان أنه لا يثبت وحدة مفهوم الوجود؛ لأن العدم ليس بنقيض له، بل هو نقيض لحقيقة الوجود، فالصواب ذكره لإثبات وحدة حقيقة الوجود.  
قوله: كالجوهرية والعرضية...

لا يخفى من الفرق بين هذين العنوانين؛ إذ الجوهر جنس عام للجواهر فهو ذاتي لها في باب إيساغوجي، وأما العرض فهو ليس بجنس للأعراض، بل هو عند المحققين منهم عرض عام لها.  
قوله: أيقناً بوجود المؤثر...

البرهان بقرّر بوجهين:

أحدهما: إذا وجد أثر مثل الحرارة يقطع بوجود مؤثر لها؛ إذ العقل حاكم بامتناع وجود الأثر بلا وجود مؤثر، وبعد الاعتقاد واليقين بوجود المؤثر يحصل الترديد في أنه نار أو شمس أو حركة، فمتعلق القطع شيء ومتعلق الترديد شيء آخر؛ ضرورة استحالة تعلق القطع والشك بشيء واحد، فتعلق القطع بوجود المؤثر وتعلق الترديد بخصوصيته يفيد اجتماع الوجود مع الخصوصيات ومشاركتهما.

ثانيهما: إذا حصل اليقين بكون المؤثر هو النار، ثم زال هذا الاعتقاد، وحصل اليقين

بأنه هو الشمس، فها هنا اعتقاد باقٍ، وهو اليقين بوجود المؤثر، واعتقاد زائل، وهو اليقين بكون المؤثر هو النار، والزائل غير الباقي، فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين وجود النار ووجود الشمس لزال الاعتقاد به بزوال اعتقاد خصوصية النار. وصدر كلام المصنّف ناظر إلى التقرير الأول، وذيله إلى التقرير الثاني.

قوله: وإنّ كلاً آية الجليل...

وتقريب البرهان في صورة القياس الاستثنائي الظاهر من قوله: «فلو لم يكن الوجود...» أنّه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنوياً لما كانت الموجودات آيات له تعالى؛ لأنّ انتفاء الاشتراك يستلزم انتفاء السنخية بين الآية وذو الآية، وذلك محال؛ لأنّ علامة الشيء لا تباينه، وإلاّ لجاز أن يكون عدم آية للوجود، وأن يكون كلّ شيء آية لكلّ شيء.

وأما الاستثناء فقولنا: «ولكن الموجودات آياته تعالى» بشهادة القرآن الكريم، فثبت الاشتراك؛ لأنّ نفي التالي يستلزم نفي المقدّم.

أقول: البرهان ليس بفلسفي؛ لابتنائه على النقل والشرع، فإنّ وجوده تعالى، وعلّيته للأشياء، وكونها آيات له تعالى لم يثبت حتّى الآن بدليل عقلي.

وثانياً: على فرض تمامية البرهان فهو يدلّ على وقوع الاشتراك في حقيقة الوجود لا مفهومه؛ فإنّ للآية سنخية مع نفس الشيء لا مع اسمه.

وثالثاً: أنّ ظاهر الآية يدلّ على إراءته تعالى آياته في الآفاق والأنفس، لا أنّ كلّ موجود آفاقي أو أنفسي آية له تعالى.

وأما تقريب البرهان في صورة القياس الاقتراني بأنّ يقال: كلّ موجود آية له تعالى؛ بدليل الآية الكريمة، والكبرى: أنّ له تعالى سنخية مع كلّ موجود، سنخية الشيء مع الشيء، والسنخية دليل الاشتراك.

والبرهان على الكبرى ما مرّ من أنّ آية شيء لا تباينه.

ويرد عليه ما أورد على أخيه من قبل.

فإن قلت: ليست الآفاق والأنفس ظرفاً للآيات، بل هما كالخارج والذهن، فكما أن معنى الموجود في الخارج ليس أنه شيء والخارج شيء آخر ظرف له، وكذلك الموجود في ذهن، بل المراد أن الشيء الموجود فيهما مرتبة من مراتبهما، فكذلك حال الآيات في الآفاق والأنفس.

قلت: القياس محتاج إلى الدليل؛ فإنه حمل اصطلاح قرآني على اصطلاح فلسفي مع أن ظاهر لفظة «في» هو الظرفية، ولا يجوز رفع اليد عنه إلا بالقرينة. وثانياً: إن حرف الاستقبال الوارد على فعل المضارع الذي يجعل الفعل صريحاً في المستقبل يأتي عن ذلك؛ فإن ظاهره إراءة جديدة، ولو كان المراد ما ادّعاء لكأن كانت إراءة ماضية قديمة. قوله: علامة الشيء لا تباينه...

علامة شيء وجه من وجوهه أو هي نفس الشيء بوجه ووجوده بوجه، فتجب أن تكون مناسبة بين العلامة وذو العلامة، حتى تكون العلامة علامة، وحتى تصير حاكية عن الشيء، وإلا كانت شيئاً خارجياً لا صلة بينه وبين ذي العلامة، وإلا لجاز أن يكون العدم علامة الوجود، أو يكون كل شيء علامة لكل شيء.

قوله: للوجود الذهني والعيني...

الكتب الأنفسية بمنزلة الوجودات الذهنية للكتاب التكويني الآفاقي، وموافقة له موافقة الوجود الذهني مع الوجود الخارجي، كما أن الكتاب التدويني بمنزلة الوجود الكتابي والوجود اللفظي للكتاب التكويني، وهو بمنزلة الوجود الخارجي لهما.

قوله: كمنخية الشيء والفيء...

ليس للفيء استقلال بحسب الوجود حال كونه مشتركاً مع الشيء في بعض الوجوه؛ ولذلك يكون الفيء فانياً في الشيء، وحاكياً عنه،

فاذا لوحظ للفيء استقلال بحسب الوجود، فهو عندئذ يخرج عن كونه فانياً للشيء حاكياً عنه، ويصير شيئاً من الأشياء وموجوداً مستقلاً مبانئاً لذلك الشيء.

قوله: من شرائط العلّة والمعلوليّة...

والوجه لاشتراط سنخية بين العلة والمعلول: أنه لو لم تكن بين العلة ومعلولها أية سنخية لجاز أن يكون أحد النقيضين علة للآخر، وجاز أن يكون كل شيء علة لكل شيء، ولجاز أن يكون المعلول علة لعلته، فالمسألة من البديهيات الثانوية التي يتوقف الحكم بها على تأمل قصير. والمراد من العلة التامة الحقيقية: أن لا يوجب صدور المعلول عنها أي نقص فيها مثل الصورة الذهنية الصادرة عن النفس، لا كالقطرة من البحر، والنور من الشمس.

قوله: قال بالتعطيل...

وتقريبه: أن الاشتراك المفهومي للوجود اتفاقاً حتى الخصم الذي ينفيه يقول به من حيث لا يشعر؛ وذلك حينما لم يجوز توصيف الباري عز اسمه بوصف الوجود؛ شوقاً إلى التنزيه وخوفاً من التشبيه، فلو كان الوجود مشتركاً لفظياً له معان متعددة متكررة لم يصح قائلًا بعدم جواز التوصيف؛ إذ لم يلزم منه حينئذ التشبيه، لأن الوجود الذي يصدق عليه له معنى، والوجود الذي يصدق على غيره له معنى آخر، فالمنع عن توصيف الباري بالوجود دليل على قوله بمعنى واحد للوجود.

ثم إن المنع عن توصيفه تعالى بالوجود ملازم لجواز توصيفه بالعدم؛ لأن نفي النقيض ملازم لإثبات النقيض، وذلك معنى استلزام قوله تعطيل العالم عن مبدأ المبادئ، وإن قال بجواز توصيفه تعالى بالوجود من دون معرفة لمعناه فقد عطل العقول عن المعرفة.

قوله: بما لا يتناهى عدة ومدة وشدة...

نهاية الشيء: حده<sup>١</sup>، فالنهاية هي الحد، ويقابلها اللانهاية بمعنى لا حد، فقد تعدت النهاية واللانهاية من خواص المقدار، ومن عوارض الكم المتصل، وهو تناهي المقدار ولا تناهيه، كما أن العارض للكم المنفصل عبارة عن تناهي العدد، ولا تناهيه في مراتبه

١. انظر: المصباح السني، ص ٣٤٠، «نهي».

المنفصلة. وقد يوصف الجسم بالنهاية والالانهاية بواسطة عروض المقدار له، كما أنَّ الزمان يوصف بهما؛ فإنَّه من قبيل المقدار، وبواسطته يعرضان للزمناتيات، وذلك هو النهاية والالانهاية مدّة.

وقد يوصف بهما الكيف من ناحية الشدّة والضعف، فالشدّة المحدودة هي الكيف المتناهي ويقابلها اللا محدود وغير المتناهي، وذلك هو النهاية والالانهاية شدّة، ويعرضان بهذا المعنى للنور، ويعدّان من خواصّ هذه الحقيقة.

ومن الواضح أنَّ المتحقّق في جميع هذه الأقسام أحد الوصفين، وهو النهاية، وأنّ الموصوف به هو الموجودات المقارنة للمادّة؛ فإنّ عالم المادّة عالم الحدّ والضيّق، فالوصف الثاني وهو الالانهاية غير موجود بالفعل في الحقائق المصحوبة بالمادّة. ودار الالانهاية عالم المجردات المفارقة عن المادّة؛ فإنّها دار السّعة وزوال الحدود. أمّا الالانهاية عدّة فكالنفوس الناطقة على مذهب كثير من المشائين؛ فإنّها ذات كثرة غير متناهية مجتمعة بالفعل، من جهة عدم وجود التزاحم والتصادم في المفارقات عن الأبدان، وكالصور العلميّة للعقول الكلّية.

وأما الالانهاية شدّة بمعنى موجود غير محدود في الكمال فكالشدّة النوريّة الكماليّة لنور الأنوار الواجب الوجود؛ فإنّ ذاته المقدّسة المتعالية غير متناهية في الشدّة والكمال. وأمّا الالانهاية مدّة بمعنى كون الموصوف بها سابقاً على الزمان، وليس بمحدود بالحدود الزمانيّة، فذلك مثل العقول الكلّية.

واعلم أنّ قوله «قدّه»: «عدّة ومدّة وشدّة» لا يخلو من تشويش من حيث الإعراب؛ لأنّ ظاهر هذه القيود المتعاقبة وحدة الإعراب، وهي لا تستقيم؛ لأنّ الكلّ إمّا تمييز لقوله: «فوق مالا يتناهى» أو لقوله: «مالا يتناهى» المضاف إليه لكلمة «فوق» أو للمجرور في قوله: «بما لا يتناهى». وجميع هذه الاحتمالات غير مناسبة؛ لأنّ الشدّة وإن تصلح مع الاحتمال الأوّل ويصير المعنى: «الفوقيّة في الشدّة» ولكن لا يجوز أن تكون كلمة: «عدّة» تمييزاً له؛ لأنّ الفوقيّة العدديّة بالنسبة إلى المعروض لهذا الوصف



ضروري الفساد. وأما الاحتمال الثاني فغير مناسب لمعنى الشدة؛ لأنَّ غير المتناهي في الشدة لا يجوز أن يكون ممكناً، إذ الممكن محدود بحدِّ الإمكان ولو كان مجرداً، نعم قد فرضه المصنّف في الحاشية وستعرض له.

ومما ذكرنا ظهر فساد الاحتمال الثالث، فلا بدّ من القول باختلاف المقيّد في هذه القيود؛ وذلك يتحقّق في صور:

الأولى: أن يكون القيدان الأوّلان تمييزاً لما أضيف إليه كلمة «فوق» والقيد الثالث أعني الشدة تمييزاً لكلمة «فوق» فيصير المعنى:

أنَّ بعض مصاديق الوجود كالواجب يكون فوق غير المتناهي في العدة والمدة، كالعقول وصورها العلمية فوقية شديدة غير متناهية.

الصورة الثانية: مثل الصورة الأولى، لكنّ التفاوت في القيد الأخير بأن يكون تمييزاً للمجرور بالباء، ويصير المعنى مثل المعنى في الصورة الأولى.

الصورة الثالثة: أن يكون القيدان الأوّلان تمييزاً للمجرور بالباء، والقيد الثالث تمييزاً لكلمة «فوق» فيصير المعنى: أنَّ بعض مصاديق الوجود كالواجب تعالى يكون فوق مالا يتناهى، وهو النفوس الناطقة بمالا يتناهى في العدة والمدة، وهو عالم العقول وصورها العلمية فوقية غير متناهية في الشدة.

وذكر المصنّف في الحاشية في بيان تصوير الممكن غير المتناهي في الشدة، فقال: «وأما الشدية؛ فلاّته للمجموعات الغير المتناهية من النفوس الناطقة المفارقة التي مضت، أنّها أنوار غير متناهية؛ لأنّها الأنوار الاسفهبديّة التي هي مطارح الأشعة العقلية ممّا فوقها، ومن كلّ على كلّ منها؛ إذ لا حجاب في المفارقات، فيحصل من تراميها في عالم الملكوت شدة نورية غير متناهية.

أقول: كيف تحصل شدة نورية غير متناهية مع كون كلّ واحد من الأشعة محدودات ممكنات، وإذا صحَّ تصوير الشدة غير المتناهية في عالم النفوس والعقول فالعبارة غير محتاجة إلى التوزيع من جهة صحة المعنى، فيمكن أن يكون الجميع تمييزاً للمضاف

إليه من كلمة «فوق» فيصير المعنى بعض مصاديق الوجود، كالواجب يكون فوق مالا يتناهى عده ومدة وشدة الذي هو العقول، وتكون فوقيته بمقدار غير متناه، أو تكون جميع القيود تمييزاً للمجرور بالباء، فيراد من المضاف إليه النفوس الناطقة ومن المجرور العقول الكلية.

قوله: لا أصلاً وشيئاً...

الفينية والظلية، حال كل معلول بالنسبة إلى علته النائمة المعطية له الوجود، كحال الصور الخيالية بالنسبة إلى النفس؛ فإنها ظلال النفس وأفيائها، وذلك محقق التشكيك في حقيقة الوجود الذي قال به الفهلويون<sup>١</sup> من الحكماء، ولكن ذلك الحال غير مناف لأن يكون المعلول أصلاً وشيئاً بالنسبة إلى أمثاله من المعلولات.

قوله: بعنوان إجراء أسمائه الحسنى...

خصص الأسماء الحسنى بالذكر، وهي الواردة في لسان الشرع من القرآن والأدعية؛ لتلا يتوهم أن أسماء الله توقيفية فلا يجوز إطلاق كل اسم عليه.

وبيان دفع التوهم: أنه تجري الكلام في الأسماء الحسنى كالرحمن والرحيم والأحد والصمد والعليم والخير، فنقول: إن القارئ لأمثال هذه الأسماء عند قراءته القرآن أو الأدعية إما أن يفهم معانيها أو لا يفهم، فعلى الثاني فقد عطل عقله عن المعرفة حتى لو كان القارئ نبياً أو ولياً، وعلى الأول فقد جاء الاشتراك المفهومي، وليس للخصم أن يقول بعدم جواز إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى؛ لورودها في الشرع متواتراً لفظياً.

قوله: من باب اشتباه المفهوم بالمصداق...

وذلك أحد طرق المغالطة التي يلقيها الرجل على خصمه، فإن لم يكن ملتفتاً إليه فهو مخطئ وإن كان ملتفتاً فهو مغالط. ومن يدعي نفي الاشتراك المفهومي للوجود من قبيل الأول فقد اشتبه عليه الاشتراك والوحدة في مفهومه بالوحدة والاشتراك في

١. للتوسعة راجع مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢، ص ١٢٨ وحاشيتها، وحاشية، ص ١٤٩ و ١٥٧.

حقيقته، فهو نافيٌ للثاني في جوفه، ولكنّه ينفي الأول في لسانه وهو لا يعلم.

### غور في زيادة الوجود على الماهية

قوله: في زيادة الوجود...

المقصود من الزيادة هو: التغاير المفهومي بين الوجود والماهية، بمعنى أنّ المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر.

ومغزى هذه الفرر أنّ الوجود الذي ثبتت بداهته، وثبتت أصلته، وثبت اشتراكه المفهومي، زائد على الماهية ومغاير لها مغايرة بحسب المفهوم، خلافاً للأشعري والبصري وأتباعهما القائلين بأنّ وجود كلّ ماهية هو نفس تلك الماهية بحسب المفهوم<sup>١</sup>، فلفظ الإنسان مع لفظ وجود الإنسان مترادفان، وكذا الحال في جميع عناوين الماهيات مع وجودها.

واعلم أنّ هذا البحث أخصّ من بحث الاشتراك اللفظي؛ إذ التغاير غير مناف مع كون الوجود في كلّ ماهية جزءاً لها، أو أمراً زائداً عليها مختصاً بها، والشيخان في هذا البحث يدعيان العينية بين الوجود والماهية، فلهما دعويان:

إحدهما: أنّ الوجود ليس له معنى مشترك، بل له في كلّ ماهية معنى مغاير لمعناه في ماهية أخرى، وقد بطلت في البحث السابق.

الثانية: أنّ الوجود في كلّ ماهية نفس ذات تلك الماهية، وليس بامر زائد عليها، وهذه الدعوى وإن بطلت في البحث السابق أيضاً، لكن بطلانها ثبت بالالتزام عند فرض كون الماهيات متخالفة بحسب الذوات، لكن المصنّف أراد إبطالها في هذا البحث بالمطابقة، كما يطل فيه أيضاً احتمال جزئية الوجود للماهية؛ إذ الاشتراك المعنوي الذي ثبت بالبرهان لا ينافي احتمال الجزئية.

قوله: لأنّ المحقّقين...

الظاهر أنّ لام التعليل غير مناسبة للمقام وإن ذكر وجه له بأنّه تعليل لتقييد الخلاف بالحيثيّة. ولا يخفى ما فيه من كونه خلاف ظاهر العبارة.

قوله: وتعمّل من العقل...

إذ الماهيّة كما تكون متّحدة مع الوجود الخارجي في الخارج كذلك تكون متّحدة مع الوجود الذهني في الذهن فأين الزيادة؟

والجواب أنّ الزيادة والتفاير إنّما يكون عند التحليل والتعمّل العقلي، فمعنى تحليل العقل لموجود إلى ماهيّة ووجود: أنّه يلاحظ الماهية وحدها، ويلاحظ الوجود وحده، ويحكم أنّ هذه غير ذاك فمفهوم الوجود مغاير لمفهوم الماهية، وعند هذا التحليل وإن كانت الماهيّة أيضاً موجودة بالوجود الذهني ومتّحدة معه لكنّ وجودها الذهني غير ملحوظ، فيحكم بتفايرهما، وأنّه عارض لها.

قوله: لا اعتبار بالعدم...

تصوّر الماهيّة مع اعتبار عدم الوجود الخارجي ممكن، أمّا تصوّر حال اعتبار عدم وجودها الذهني، أو اعتبار عدم مطلق الوجود غير ممكن؛ لأنّ نفس تصوّر الماهيّة وجود ذهني لها.

قوله: بالحمل الأولي الذاتي...

وهو الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول، ولازمه الاتحاد الوجودي بالأولوية القطعية، مثل الإنسان بشر، وأمّا الحمل الشائع، وقد يسمّى بالحمل المتعارفي، فهو الاتحاد الوجودي بين الموضوع والمحمول، مثل الإنسان جسم، فإذا صارت الماهية متصوّرة فيصّح سلب الوجود عنها بالحمل الأولي، بمعنى أنّ المفهوم من الوجود غير المفهوم من الماهية، ولكن لا يصحّ سلب مطلق الوجود عن الماهية بالحمل الشائع؛ لما عرفت من أنّ الماهية حين تصوّرها متّحدة مع الوجود الذهني.

قوله: وكذا التخلية والتجريد...

التخلية والتجريد عبارة عن تعرية الشيء من الذهن عما يكون محفوظاً به، فتعرية الماهية عن الوجود هو تخليتها عنه وتجريدها منه، وقد عرفت أنَّ الماهية في حين هذه التخلية متخلية بالوجود الذهني كما أنه حين تجريدها منه تخليط به، فبالحمل الأولي يصح التخلية والتجريد؛ لأنَّ مفهوميها متغايران، وبالحمل الشائع لا يصح؛ لكونها موجودة في الذهن، فهما بهذا الحمل تحلية وتخليط.

قوله: نفس شيئية الماهية...

أي كونها متصورة في الذهن مسلوكة عنها الوجود والعدم بالنحو الذي ذكرنا.  
قوله: تصوّراً...

في هذا التعبير إشارة إلى أمرين:

أحدهما: ما ذكر من أنَّ زيادة الوجود على الماهية إنّما تكون في مقام التصوّر فقط، يعني مقام تصوّر نفسها مع عدم لحاظ الوجود معها.

الثاني: إنّ الأمر في حائق الواقع يكون بالعكس، يعني أنَّ الماهية عارضة للوجود، وتكون تعيناً من تعيناته بناءً على أصالة الوجود، فالماهية معروضة للوجود تصوّراً، والوجود معروض لها حقيقة.

قوله: لصحة السلب...

صحة السلب عند علماء الأدب علامة لكون استعمال الكلمة مجازاً، وغاية ما يفيد في المقام عقد سلبي، وهو أنَّ المفهوم من الوجود غير المفهوم من الماهية، أو سلب الوجود من الماهية فيقال: «إنَّ الإنسان ليس بوجود». وإن شئت التعبير بالمقد الإيجابي فقل: «زيادة الوجود على الماهية في التصوّر» ولكنَّ عروض الوجود للماهية عروضاً ذهنياً لا يثبت بصحة السلب، ويحتاج إلى دليل ينضم إليها.

قوله: على الكون...

مقتضى القواعد الأدبية أن يكون «عن» بدل كلمة الاستعلاء، والصحيح عن الكون.

قوله: إلى الوسط...

اعلم أن موضوع المطلوب عند أهل الميزان يسمى بـ «الأصغر» ومحموله بـ «الأكبر»، وما يكون واسطة لإثبات الأكبر للأصغر يسمى بـ «الأوسط»، وقد يعبر عنه بـ «الوسط» أيضاً، مثلاً: إذا كان المطلوب إثبات جسميّة الإنسان فنقول: الإنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم، فينتج النتيجة المطلوبة، فالوسط هو الحيوان، وكان واسطة لإثبات الجسميّة للإنسان، ويسمى البرهان بـ «الإنّي»، والأوسط إن كان واسطة في الثبوت أيضاً - كما في نفس المثال - يسمى البرهان بـ «اللمّي».

وقد يقرّر شكل البرهان بوجه أخصر فيقال: الإنسان جسم؛ لأنّه حيوان، ففيه قرن الوسط بقولنا: «لأنّه» كما ذكره الشيخ، فالوسط هو الدليل.

قوله: لأنّ ذاتي الشيء...

المراد من الذاتي - هنا - هو الذاتي في باب إيساغوجي وكونه بين الثبوت لذي الذاتي من أحكامه، كما أنّ منها سبقه على الماهيّة في العقل، والمراد من بينيّة الثبوت: أنه غير محتاج في ثبوته للماهية إلى علّة أخرى، في مقام الثبوت؛ لكفاية نفس علّة وجود الماهية؛ لثبوته لها، ولا في مقام الإثبات؛ لكفاية نفس تصوّر الماهية للمحكم بثبوته.

قوله: والتذكير للنوعية...

يعني تنكير الانفكاك لبيان أنّ المراد من انفكاك الوجود عن الماهيّة نوع من الانفكاك، وهو الانفكاك عند تعقل العقل ولحاظ نفس شبيّهة الماهيّة.

قوله: وغير المعقول غير المغفول...

يعني عند ملاحظة نفس الماهيّة تكون الماهيّة غير معقول منها، فهي غير وجودها الذي يكون مغفولاً عنه في تلك الملاحظة.

وتقرير البرهان: أنّنا نقل الماهيّة مع الغفلة من وجودها، فلا يكون الوجود نفس الماهيّة ولا داخلاً فيها وإلاّ امتنع انفكاك تعقله عن تعقلها.

قوله: لا يمكن التزام هذا اللازم...

أي لا يمكن التزام الاتحاد المفهومي بين الماهيات حتّى على مذهب الصوفيّة القائلين بوحدة الوجود والموجود؛ لأنّ دعواهم إنّما تكون في المصاديق الوجوديّة وحقائق الماهيات لا في اتّحاد مفهومي الوجود والماهية.

قوله: كما في الشوارق...

حيث قال:

ذهب جماعة من الصوفيّة إلى أنّ ليس في الواقع إلّا ذات واحدة لا تركيب فيها أصلاً، بل لها صفات هي عينها، وهي حقيقة الوجود المنزهة في حدّ ذاتها من شوائب العدم وسمات الإمكان، ولها تقيدات بقيود اعتباريّة بحسب ذلك تترأى موجودات متميزة، فيتوهم من ذلك تعدّد حقيقي<sup>١</sup> انتهى.

ويقول<sup>٢</sup> المصنّف بناءً على صحّة هذا الكلام أيضاً لا يفيد خصصنا؛ لأنّ كلام الصوفيّة في الاتحاد المصادقي، وكلام خصصنا في الاتحاد المفهومي، والصوفيّة لا يقولون به، فأبطال كلامه غير محتاج إلى إبطال مذهب الصوفيّة، وإن فعله المحقّق الشريف وتبعه المحقّق اللاهيجي<sup>٣</sup> حيث نقل عن الشريف بـ:

أنّ هذا خروج من طور العقل؛ فإنّ البداهة شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّداً حقيقياً، وأنها ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط.<sup>٤</sup>

قوله: لا متنازع تقوّم الموجود بالمعدوم...

لأنّ المعدوم ليس بشيء، فلا يجوز أن يكون الجزء الآخر للماهيّة عدماً؛ إذ ماهيّة معدومة، ولا يجوز أن يكون الجزء الآخر وجوداً أيضاً؛ لأنّه يلزم أن يكون الوجود تمام ماهيّة ذلك الجزء وعينها، وقد أبطله بالشقّ الأوّل من البرهان الذي أشار إليه بقوله: «لا

١. انظر: شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ الصحيح: «وقول».

٣. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٣٠.

٤. المصدر.

تعداد الكل».

قوله: جزء للجزء...

قال في الحاشية: «واحتمال العينية للجزء تخصيص في الأحكام العقلية مع أن الكلام على تقدير الجزئية»<sup>١</sup>.

أقول: وفيه نظر؛ إذ ليس في المقام حكم عقلي حتى يقال: تخصيص في حكم العقل، بل مقام إبطال فروض يمكن أن يكون كذلك في الواقع، واكتشاف فرض مطابق للواقع بسبب البرهان. فالأولى لإبطال فرض عينية الوجود للجزء الآخر أن يقال: إنه قد أبطل عينية الوجود لكل ماهية جزء كانت أو كلاً، وعينية للجزء الآخر مستلزم لعينية الوجود لماهية الكل، إذ لو فرض الوجود جزء لماهية وعيناً لجزئها الآخر فيلزم أن يكون عيناً لها.

قوله: فيمتنع تعقل ماهية...

لأن تعقلها متوقف على تعقل أجزائها، وهي غير متناهية - بحسب الفرض - وتعقل غير المتناهي محال، فكذاك تعقل المركب من غير المتناهي.

قوله: الأوليّة والثانويّة...

الذاتيات الأوليّة هي الجنس والفصل، والذاتيات الثانويّة هي جنس الجنس وفصله، وهكذا.

قوله: عقلية...

الأجزاء العقلية هي التي ليس لها وجود مستقل في الخارج؛ إذ المتحقق في الخارج ليس إلا هوية واحدة بسيطة، لكن بعد أن تصوّرها العقل يحلّها إلى جزء مشترك، وهو الجنس وإلى جزء مختصّ، وهو الفصل، فالجنس والفصل متحدان في الخارج، لكنهما مختلفان بحسب المفهوم والأحكام.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٩٢، التعلية ٢١.



قوله: ملاك سبقها بالتجوهر...

ويسمى بالسبق بالماهية أيضاً، والمراد منه تقدّم مقومات الماهية عليها، وتقدّم الماهية على لوازمها، فأجزاء الماهية سابقة عليها في مقام نفس شيئية الماهية، بمعنى أنّ تصوّر الماهية مع قطع النظر عن وجودها متوقّف على تصوّر أجزائها.

قوله: على قول القائلين بأصالة الماهية...

لما كانت الأجزاء العقلية، أعني الجنس والفصل، ممتاز كلّ عن الآخر بحسب نفس شيء ما هيتهما، وهذا هو المراد في عدم الاتحاد في مقام تجوهر ذاتيهما، فهما بحسب نفس الأمر متميزان، وهذا الامتياز الماهوي يلزم الامتياز التحققي بناءً على أصالة الماهية، فيجري التسلسل في الأجزاء العقلية.

قوله: وأما على القول بأصالة الوجود...

فلا تسلسل في الأجزاء العقلية؛ لأنها وإن كانت ممتازة في مقام شيئية ذاتها، لكنّها متّحدة في مقام وجودها فتحقّق كلّ واحد منها عين الآخر، وإنّما العقل يحكم بأنّ هذا التحقّق الخارجي مصداق لكلّ من مفهومي الجنس والفصل، فالأجزاء العقلية أمور انتزاعية اعتبارية، والتسلسل المفروض فيها ينقطع بانقطاع الاعتبار، فلا يقع التسلسل في ماهيات البسائط الخارجية كالأعراض والعقول.

قوله: والتفاوت بالاعتبار...

وهو اعتبار بشرط لا في الجزء الخارجي واعتبار لا بشرط في الجزء العقلي، وإلاّ فهما متّحدان بحسب الواقع، مثلاً إذا اعتبر لا بشرطية الجزء المشترك فيكون جزءاً عقلياً، ويسمى بـ «الجنس». وإذا اعتبر بشرط لانيته فيكون جزءاً خارجياً، ويسمى بـ «المادة»، كما إذا اعتبر لا بشرطية الجزء المختصّ فيكون جزءاً عقلياً، ويسمى بـ «الفصل» وإذا اعتبر بشرط لانيته فيكون جزءاً خارجياً، ويسمى بـ «الصورة» والمراد من الاعتبارين المختلفين عدم الإبقاء عن الحمل في العقلي كما يحمل الجنس على الفصل وبالعكس والإبقاء عن الحمل في الخارجي، كما لا يجوز حمل المادة على

الصورة وبالعكس.

قوله: ولزوم التسلسل في موضع ما...

دفع لما ربّما يخطر بالبال من نفي كَلْيَةِ البرهان، من جهة عدم جريان التسلسل فيما ليس له أجزاء خارجيّة كالسائط بناءً على أصالة الوجود.

وتوضيح الدفع: أن لزوم التسلسل في المركّبات الخارجيّة كافٍ لإبطال جزئيّة الوجود للماهيّة.

واعلم أنّ الشقّ الأخير من البرهان، وهو الذي يبطل به جزئيّة الوجود للماهيّة لا يخلو من نظر؛ إذ الكلام في إثبات التفاير المفهومي بين الوجود والماهيّة، وفي أنّ الوجود لا يكون عيناً للماهيّة بحسب المفهوم ولا جزءاً لها. فإبطال جزئيّته للماهيّة الموجودة بواسطة التسلسل خروج عن موضوع البحث؛ إذ الجزئيّة على هذا الفرض تكون لحقيقة الوجود لا لمفهومه، فإبطال جزئيّة مفهومه لمفهوم الماهيّة محتاج إلى برهان آخر أضف على ذلك أنّ بطلان التسلسل أمر نظري، فانتظر لإثباته.

قوله: بحيث تكون الإضافة داخلة...

المراد من دخول الإضافة وخروج المضاف إليه: تخصيص الوجود المطلق بخصوصيّة ما، فالحصّة عبارة عن الوجود مضافاً إلى ماهيّته، كوجود الإنسان ووجود البقر بحيث يحذف منه الإنسان والبقر، ويبقى الوجود حال كونه مضافاً فيكون مفهومه المطلق متقيّداً بقيد إضافي.

قوله: والمراد بالعموم والخصوص هنا...

يعني أنّ هناك اصطلاحان: اصطلاح في الماهيّة واصطلاح في الوجود، فالعامّ والكليّ والمطلق ونحوها في الاصطلاح الأول يطلق على ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وكذا الخاصّ والجزئيّ والمقيّد والفرد يطلق على ما امتنع، وأمّا في الاصطلاح الثاني فيطلق العامّ وأخواته على الموجود المحيط ذي السعة الوجوديّة وإن كان ممتنع الصدق على الكثيرين، كما أنّ الخاصّ وأخواته بحسب هذا الاصطلاح يطلق

ويراد منه الضيق والمحاط والمحدود.

قوله: بالفيض المقدّس...

وهو التجلّي الأفعالي للذات المتعالية في النشأة العينية، وهذا التجلّي عبارة عن الوجود المنبسط على جميع الممكنات، وهو الذي ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾<sup>١</sup> ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾<sup>٢</sup> وهذا الوجود المنبسط مع وحدته وبساطته له مراتب تحصل العوالم من مراتبه، أولها عالم الجبروت ثمّ الملكوت ثمّ الناسوت كما سيجيء التفصيل إن شاء الله تعالى.

قوله: وأنحاء الوجودات الخاصّة...

إنّما عطف على قوله: «حقيقة الوجود» فيكون مرفوعاً، أو على قوله: «الفيض المقدّس» فيكون مجروراً، والمراد منها: الوجودات المحاطة المحدودة.

قوله: وليساً ذاتيين له...

أعني مفهوم الوجود العام وحصته ليساً بنوع أو بجنس أو بفصل للفرد الخارجي من الوجود؛ لأنّ حقيقة الوجود بسيط لا تركيب فيه خارجاً ولا عقلاً، فالمراد من الذاتي في كلامه هو الذاتي في باب إيساغوجي وكذا الحال في قوله: «إنّما الذاتي...» فمفهوم الوجود من قبيل النوع لحصته، وكلاهما بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة خارجان محمولان.

غور في أن الحقّ إثنية صرفة

قوله: الحقّ ماهيته إثنية...

لعلّ هذا التعبير ناظر إلى ما في تعبير صاحب الأسفار من الخلل حيث قال في مبحث أصول الكيفيات وعناصر العقود: «فصل في أنّ واجب الوجود إثنية ماهيته...»<sup>٣</sup>

١. الرعد (١٣) الآية ١٧.

٢. الأنبياء (٢١) الآية ٣٠.

٣. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٩٦، الفصل ٣.

فإنّه ظاهر في أنّ الواجب لا إثنية له، بل هو ماهية محضة، وذلك خلاف المقصود، ولذا قال المصنّف في تعليقته هناك: «الأولى ماهيته إثنية»<sup>١</sup> انتهى.

ولكنّ الذي يسهّل الأمر أنّ صاحب الأسفار فسر كلامه بقوله: «بمعنى أنّه لا ماهية له سوى الوجود الخاص»<sup>٢</sup>.

قوله: يقال حقّ للقول المطابق...

الحقّ مصدر حقّ يحقّ بمعنى الثبوت، وقد يقع صفة للكلام فيراد منه الكلام المطابق للواقع من حيث إنّ الواقع يطابقه، فهو متحد مصداقاً مع الصدق ومختلف مفهوماً عنه؛ إذ الكلام المطابق للواقع صدق من حيث مطابقته للواقع، وحقّ من حيث مطابقة الواقع له، فالحقّ والصدق من قبيل المحمولات بالضميمة للكلام.

ثمّ إنّّه قد يوصف المتكلّم المخبر بالصدق. وذلك بنفس الاعتبار الذي يوصف الكلام به، فهو صادق باعتبار مطابقة إخباره مع الواقع، وقد توصف الاعتقادات القلبية بالحقّ بالاعتبار الذي يوصف الكلام بالحقّ، وقد يوصف الموجود بالحقّ باعتبار فعليته، ولملّه مأخوذ من معناه اللغوي، وهو الثبوت بادّعاء أنّ الفعلية والثبوت متلازمان، وخلاف الحقّ في جميع معانيه هو الباطل، فيوصف الكلام بالباطل باعتبار مخالف لما ذكر، ويوصف الاعتقاد بالباطل كذلك، ويوصف الموجود بالباطل باعتبار عدم فعليته التامة، كما أنّ المراد من البطلان هو الفساد وعدم الثبوت.

قوله: لا سبيل للبطلان إليه...

البطلان هو اللاتبوت؛ كما عرفت، وهو مساوق للعدم والماهية، فيعبّر عنه بالحقّ؛ لأنّه ثبوت محض ولا سبيل للبطلان، أي الماهية والعدم إليه، بخلاف سائر الموجودات؛ فإنّ للماهية، بل للعدم إليها سبيل.

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٩٦، التعليقة ١.

٢. المصدر، الفصل ٣.

ثم إنَّ هذا التعريف لا يخلو من خفاء؛ لاسبيل لكلِّ واحد من معاني أحد الضدَّين للآخر، وذلك من خواصِّ مطلق التضادِّ.  
قوله: «الأكَلُ شيءٌ ما خلا...»

يحتمل أن يكون الاستثناء منقطعاً وجيء به لدفع التوهّم، فيكون أُبلغ في التأكيد. ويحتمل أن يكون متصلاً؛ إذ الوجود مساوٍ للشيئية فهو تعالى شيءٌ مشيئةُ الأشياء، أي شيءٌه تعالى بنفسه، وشيئية الأشياء به تعالى.  
قوله: «أي ما به هو هو...»

وإن قلنا: إنَّ المراد من الماهية: ما هي هي صحَّ أيضاً؛ لأنَّ المراد من اتحادها مع وجوده تعالى عدم ماهية له، كما حكينا هذا التفسير من الحكيم المحقّق صاحب الأسفار وارتضاء المصنّف به.  
قوله: «لأنَّ كلّ عرضي معلّل...»

العرضيُّ في باب الكليات الخمس عبارة عن الخارج من الشيء المحمول عليه، وكثيراً ما يعبر عنه بالعرض. وأمّا الذاتي وقد يعبر عنه بـ «الجوهري» فهو الداخل في الشيء المحمول عليه. والعرضي والذاتي متقابلان في الأحكام، فالذاتي: ما لا يعلّل، والعرضي: ما يعلّل، يعني أنّه في وجوده الذي عرض لمعروضه محتاج إلى علّة غير علّة وجود المعروض، فهي إمّا نفس ماهية المعروض كما في العوارض اللازمة، أو غيرها كما في العوارض المفارقة.  
قوله: «إمّا معلول لمعروضه...»

تقرير البرهان: أنّ الواجب لو كان وجوده عارضاً لماهيته فيكون عروضه معللاً، أي مفتقراً إلى سبب وعلّة. ومن الأمور الثابتة أنّ العلّة متقدّمة بالوجود على المعلول، وحينئذ نقول: إنّ علّة العروض إمّا نفس ماهية الواجب أو غيرها، لا سبيل إلى الثاني؛ لاستلزامه إمكان الواجب، كما لا سبيل إلى الأوّل؛ إذ عليه يلزم تقدّم ماهيته على وجوده بالوجود، لما عرفت، وهو غير جائز؛ لأنَّ هذا الوجود الذي يكون ملاكاً للتقدّم

إما عين هذا الوجود العارض فيلزم أن يكون وجود واحد متقدماً ومتأخراً، وهذا محال؛ لأنه تقدّم الشيء على نفسه، وإما غير هذا الوجود العارض فيجب أن يكون عارضاً له؛ إذ المفروض أن مطلق الوجود عارض على ماهية الواجب فيجري الكلام في ذلك الوجود، فإما مستلزم للتسلسل أو لتقدّم الشيء على نفسه.

أقول: بطلان التسلسل نظري، وسيأتي إثباته مع أن الخصم غير قائل بواجبات متسلسلة غير متناهية، بل لم يقل به عاقل فضلاً عن عالم.

قوله: لأنّ ذلك الغير إما ممكن فيدور...

لاستحالة تعدّد الواجب. وبيانه: أنّه لو كان عروض الوجود العارض للواجب معلولاً لغيره وذلك الغير ممكن فيجب أن يكون معلولاً لهذا الواجب، وهذا دور.

ثمّ إنّ قوله: «فسابق مع لاحق قد اتحد» يحتمل أن يكون إشارة إلى الدور؛ لأنّ فساده موقوف على فساد تقدّم الشيء على نفسه.

تكميل: ويمكن أن يبرهن على المطلوب ببرهان أخصر وأمتن بأن يقال: لو فرض تحقّق ماهية الواجب زائدة على وجوده، لاستلزم ذلك اجتماع النقيضين؛ لأنّ الماهية في حدّ ذاتها لا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، وأنّ الواجب في حدّ ذاته ما يقتضي الوجود، فيلزم أن يكون الواجب مقتضياً للوجود، اقتضاءً لذاته، ولا مقتضياً للوجود، اقتضاءً لماهيته؛ فإنّها متّحدة مع الوجود بحسب التحققّ الخارجي، وإن شئت قلت: إنّ زيادة وجوده على ماهيته مستلزم لكون واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات.

غور في بيان الأقوال في وحدة حقيقة الوجود وكثرتها

في بيان حقيقة مذهب الفهلويين

قوله: الفهلويون من الحكماء...

إنّهم فلاسفة إيرانيون لهم مصطلحات فارسية، وقد بنوا فلسفتهم على النور والظلمة. ويقصدون من النور: الوجود، ومن الظلمة: العدم، ولعلّ ذلك منهم إصلاح في المذهب

المجوسي الذي اشتهر بابتناؤه على وجود مبدأين للعالم: مبدأ للنور والخيرات، ويسمى «يزدان» ومبدأ للظلمة والشرور، يسمى «أهريمن».

والإصلاح الذي قاموا به، إرجاعه إلى القول لوحدة المبدأ بدعوى أن الظلمة والشرور أمور عديمة وليست بأشياء، واللاشيء لا مبدأ له.

ومن فلاسفة المسلمين، من اتخذ طريقتهم وأحيا آثارهم، شهاب الدين السهروردي المقتول في «حلب» الملقب بشيخ الإشراق. وقد صنف في هذه الفلسفة كتاباً منها كتاب «حكمة الإشراق» باللغة العربية وكتاب «پرتو نامه» وكتاب «يزدان بخش» باللغة الفارسية.

وقد جمع الفيلسوف العظيم «صدرالدين الشيرازي» بين هذه الفلسفة وفلسفة المشائين، فاختار الصحيح من أقوالهما على حسب نظره، وسماها بالحكمة المتعالية. وتبعه جمع ممن تأخر عنه منهم المصنف.

والتحقيق: أن الحكمة المتعالية هي نقاوة الفلسفتين وإن كانت بنفسها محتاجة إلى تنقية أخرى، وإليك بعض مصطلحات الفلسفة الفهلوية وتفسيرها بالعربية:

«مينو»: العالم الروحاني، «گیتی»: العالم الجسماني، «كي آباد»: الجبروت، «روان گرد»: الملكوت، «هورقليا»: عالم المثال، «شيدان شيد»: نور الأنوار، «خرد»: العقل، «شيدا سيهد»: النفس، العقل، «خردناب»: العقل الصرف، «هوش تنها»: العقل المحض، «روان»: النفس، «روان بخش»: العقل الفعال، روح القدس، «روايند»: النفس الكلية، «روانان روان»: النفس الكلية، «روان گویا»: النفس الناطقة، «فرشته»: الملك، «گونه»: النوع، «خدايگونه»: رب النوع، «گونه پرور»: رب النوع، «درای گونه»: رب النوع، «سروش»: جبرئيل، «جهان مهين»: العالم الكبير، «جهان كهين»: العالم الصغير وهو الإنسان، «فرازين»: العالم الأعلى، «فروردين»: العالم الأسفل، «بايسته»: الواجب، «شايسته»: الممكن، «بود»: الوجود، «نابود»: العدم، «بايسته بود»: واجب الوجود، «راست بود»: الموجود الحقيقي، «راستين»: الحقيقي، «آميخي»: الحقيقي، «هوشيده»:

معقول، «نكارش»: التصور، «نكار»: الصورة، «هو شيدگان»: المعقولات، «چم»: المعنى، «گويش»: المقوله، «گوهر»: الجوهر، «نيگوهر»: العرض، «گويش های دهگانه»: المقولات العشر، «بهره»: القسم، «گوهر پنج بهره است»: الجوهر خمسة أقسام، «بيکر»: الجسم، «کلموس»: البسيط، «پيوسته»: المركب، «فرنود»: دليل، برهان، «سرنوشت»: المقدّر، «هماک»: الإشارة، «پذيرای هماک»: القابل للإشارة، «کارگر»: الفاعل، «پذیرا»: القابل، «فروهنده»: الملك، «آزاد گوهر»: الجوهر المجرد، «وخشور»: النبي، «وخشور بند»: الشريعة، «فرجود»: المعجزة، «وَرَشَنان»: الأئمة، «وُزُوشان»: الأئمة، «يگانه بين»: الموحّد، «يکتاشناس»: الموحّد، «رهرو»: السالك، «رهسپار»: السالك، «فرتاش»: الوجود، «نابستي»: العدم، «فروهر»: الجوهر، «کيهان»: الدنيا، «روانی»: الروحاني، «نابای»: المحال، «أويش»: الهوية والشخص، «فرزبود»: الفلسفة، «فرزانه»: الفيلسوف، الحكيم، «ياسه»: القاعدة والقانون، «ياسين»: القاعدة والقانون، «آئين»: القاعدة والقانون، «شيد»: النور، «تار»: الظلمة، «بهمن»: العقل الأول، الصادر الأول، «آخشيج»: الضدّ.

قوله: وغير ذلك...

كالأشرفيّة والأخسّية والاولويّة وخلافها، وأمّا سائر اقسام التشكيك كالزيادة والنقصان والكثرة والقلة فلا تعرض لنفس حقيقة الوجود، وإنّما تعرضها بتبع الماهيّة الكميّة، فنلك ليست من خواصّ الوجود من حيث هو وجود صرف، بل من خواصّه من حيث كونه وجوداً كميّاً.

قوله: هو الظاهر بذاته المظهر لغيره...

هذا تعريف للنور بخاصّته، فهو رسم، وأمّا حدّه فقال السيّد الأستاذ: إنّهُ جسم، ولكنّه دام ظلّه لم يذكر فصله المقوم؛ فإنّ الجسم جنسه العالي.

قوله: سماوات الأرواح...

وهي النفوس الكلّية المدبّرة للعالم الطبيعي، ويبتّر عن النفس في لسان الشرع بـ



«الروح»، وأما أراضي الأشباح فهي عالم الطبيعة والمادة الواقعة تحت تدبير النفوس الكليّة.

قوله: طبيعة مشكّكة...

بناءً على مذهب الشيخ الإشراقي القائل بجواز وقوع التشكيك في الماهيّة يكون وقوع التشكيك في طبيعة النور بالذات، وبناءً على مذهب جمع آخر، ومنهم المصنّف القائلين بعدم جواز تشكيك في الماهيّة، فلا تشكيك في ماهيّة النور<sup>١</sup>، فيكون صدق طبيعة النور على أفرادها بالتواطؤ، وأما وقع التفاوت في مصاديقها الخارجيّة، لا من ناحية نفس الطبيعة، بل قد عرض للمصاديق من ناحية وجوداتها، فالتشكيك واقع في وجود النور الحسيّ أولاً وبالذات وفي ماهيّة ثانياً وبالعرض.

قوله: فإنّ الاعتبار في النور...

تعليل لكون مراتب النور من مصاديق حقيقة واحدة، وليست بحقائق متباينة، فالنور طبيعة نوعيّة بالنسبة إلى جميع الأنوار المختلفة وأفرادها متّقة في الحقيقة، وليست بطبيعة جنسيّة حتّى تكون أفرادها مختلفة في الحقيقة.

وتوضيح ذلك: أنّ الظهور بالذات والإظهار للغير من لوازم ماهيّة النور فيجب أن يكون للنور ماهيّة نوعيّة متحصّلة يصحّ أن تكون ملزوماً مقتضياً لهذا اللازم، فمن وجود هذا اللازم في جميع مراتب النور وأفرادها يستكشف تحقّق نفس حقيقة النور في جميع المراتب، فكُلّها أفراد لتلك الماهيّة المتحصّلة، وليست بأنواع مختلفة لماهيّة لا متحصّلة جنسيّة كما ذهب إليه المشاؤون؛ ضرورة تخالف الأنواع يوجب التخالف في اللوازم.

فإن قلت: يمكن أن يكون ذلك عرضاً عاماً للأنوار المختلفة بحسب النوع المشتركة بحسب الجنس، فيجوز أن تكون هذه الطبيعة جنساً لما تحتها من المراتب، وتكون

١. لمزيد الاطلاع عن هذين المذهبين، انظر: تعليقة الشيخ حسن زاده الأملي على شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٠٦.

الأنوار مختلفة بحسب الحقيقة.

قلت: لما كانت ماهية الجنس غير متحصلة مبهمة فلا تستطيع أن تكون علّة للآزم خاصّ ولعارض حقيقي، مثل الظهور بالذات والإظهار للخير؛ لأنّ معلول العلّة المبهمة اللامتحصلة تكون مبهماً لا متحصلاً، ويكون إبهامه مشتركاً بين الأنواع ومختلفاً في كلّ نوع، كما هو الحال في علّة الجنس، والسرّ في إبهام معلول المبهم أنّه لو لم يكن مبهماً لزم زيادة الفرع على الأصل، وأن يكون الفاعل معطياً؛ لأنّ الإبهام ضعف في الوجود.

قوله: من مراتب الأشعة والأظلة...

مثلاً: انعكس ضياء الشمس على القمر ومن القمر على مرآة، ومنها على مرآيا أخرى، فضاء الشمس المنعكس على القمر من مراتب الأشعة، والبقية كلّها ظلال لذلك الشعاع وإن كانت بالنسبة إلى ظلمة صرفة نور وطاردة لها، كما أنّ ضعف مراتب الأظلة غير قادم في نوريتها وإطلاق هذا الاسم عليها، فالأظلة أشعة كما أنّ الأشعة أظلة.

قوله: إلّا للمرتبة الخاصة...

فانظر إلى ضياء سراج كهربائي ألف شمعة، فإنّه فاقد لمراتب النور التي تكون أشدّ من هذه المرتبة حال كونه واحداً لمرتبة ألف شمعة، وهذه المرتبة ليست بمقومة لحقيقة النور، بل هي مقومة لهذه المرتبة الخاصة من تلك الحقيقة.

قوله: بمعنى ما ليس بخارج عنها...

إنّ القوة والشدة والتوسط ليست بمقوم ماهويّ لحقيقة النور؛ فإنّها حقيقة بسيطة لا جزء لها، وإنّما هي مقومة لمرتبة خاصّة من النور. والمقصود من المقومية أنّها غير خارج عن تلك المرتبة سواء كان ذلك المقوم عيناً للمقوم، أو محصلاً لوجوده، كما هو الحال في بعض صفات الحقائق البسيطة.

قوله: أو قادمة...

عطف على قوله: «شرط»، والمقصود أنّ هذه الأوصاف - أعني القوة والشدة

والضعف والتوسط - كما لا تكون مقومة لحقيقة النور كذلك لا تكون قاذحة لها. ثم اعلم أن المراد من المقوم الذي هو المصطلح في مباحث الوجود غير ما يقصد منه في مباحث الماهية. وأن المقصود من المقوم الماهوي: ما يكون داخلاً في ماهية، سواء كان بنحو الجزئية مثل جزئية الجنس والفصل للنوع، أو كان بنحو العينية مثل مفهوم النوع بالنسبة إلى حقيقته.

وأما المقصود من المقوم الوجودي فهو: ما يكون معطياً لوجود شيء، مثل الملة بالنسبة إلى معلولها، وقد يقصد منه: ما كان قوياً لموجودية شيء المختصة به، ويكون ضروري الثبوت له، وجواز سلبه عنه مستلزم للانقلاب.

إذا تقرّر ذلك فنقول: إن الشدة مقومة للمرتبة الشديدة بهذا المعنى، والضعف مقوم للمرتبة الضعيفة بهذا المعنى، وإن الشدة ليست بخارجة عن حقيقة النور الشديد، وإن الضعف ليس بخارج عن حقيقة النور الضعيف بالمصطلح الماهوي كي يكونا عرضين عامين لها، ولا بداخلين فيها بذلك المصطلح كي يكونا جزءين أو عنيين لها. قوله: فللنور عرض عريض...

إشارة إلى أن الكثرة واقعة في حقيقة النور بنحوين - ومع ذلك لا تتسلم بهما وحدة حقيقته - :

إحداهما: الكثرة الطولية، وهي التي تعرض لهذه الحقيقة بحسب مراتبها الشديدة والمتوسطة والضعيفة. ومن المعلوم أن حدوث هذه المراتب في حقيقة النور إنما يكون بحسب قربها من مبدأ النور وبعدها عنه، وأن كل مرتبة من هذه المراتب تشترك مع المرتبة الأخرى بنفس الحقيقة النورية، كما أنها تمتاز عنها بنفس الحقيقة النورية أيضاً، فيكون ما به الاشتراك بين المراتب نفس ما به الامتياز بينها، وهو النور دون سواه.

ثم إن هذه الكثرة ذاتية لماهية النور، بمعنى أنها طارئة لحقيقة النور من ناحية نفس تلك الحقيقة لا من ناحية أمر خارج عنها ليكون ذلك الأمر واسطة في عرضها.

الثانية: الكثرة العرضية المعارضة لكل مرتبة، وهي التي تعرض للنور بحسب إضافته

إلى القوابل، فتتكرر أشعتها وألوانها بحسب اختلاف القوابل التي يشرق عليها، وهذه الكثرة عرضية، وعرضية بمعنى أنها ليست ذاتية لها؛ فإن القوابل وسائط لمروض تلك الكثرة على النور، فالأنوار المختلفة في اللون - مثلاً - متفقة في الحقيقة النورية؛ لأن كلها نور، والاختلاف جاء من القابل، وهو خارج عن حقيقة النور.  
قوله: فكذلك حقيقة الوجود...

لأن المراتب المختلفة في تلك الحقيقة من حيث الشدة والضعف والتقدم والتأخر لا توجب صيرورة الوجود حقائق متباينة؛ لأن الشدة أو التقدم ليست إلا نفس الوجود فليست المرتبة الشديدة وجود وشدة، كما أن المرتبة الضعيفة ليست وجوداً وضعفاً. ثم إن المراد من الضعف هو عدم الشدة. وذلك مما يدركه العقل بعد معرفته الاختلاف بين المرتبة الشديدة والضعيفة.

قوله: والضعف عديمي...

قال المصنف في العاشية:

إن الضعف وكذا النقص قد يطلق ويراد به: نفس الوجود الضعيف الذي على حد مخصوص، وله السخية مع الشديد والكمال لا المباينة، وقد يطلق ويراد به: المعنى العدمي، وله مباينة معهم، لكنه غير داخل في الوجود؛ لأنه نفي محض على أن الوجود بسيط.<sup>١</sup>

أقول: والمراد من الضعف في الكلام هو المعنى الأخير، فهو المستعمل الدائر في استعمالهما؛ إذ يعبر عن المعنى الأول كثيراً بالمشتق لا بالمبدأ، ويقال: الضعيف أو الناقص، وقد جاء في تعبيره توصيف الوجود بالضعيف.  
ثم إن المراد من قوله: «وله السخية...» أن الناقص والكمال مشتركان في نفس الحقيقة الواحدة الوجودية.

### قوله: وكالحركة البطيئة...

تنظير آخر، وبيانه: أَنَّ السرعة والبطء لا يوجبان تباين الحركة السريعة مع البطيئة، بل هما مشتركان في حقيقة واحدة، وهي الحركة، وكما أَنَّ اختلافهما أيضاً بنفس الحركة، فليست السريعة حركة وسرعة والبطيئة حركة وبطء؛ فَإِنَّ السرعة والبطء أمران ينتزعان من حائِ ذاتي الحركتين بحسب تحقق كل واحد منهما، فكذلك الحال في الوجود، وتنظير آخر الخط الطويل والقصير.

### قوله: غير مركبة من الحركات والسكنات...

خلافاً لما ذهب إليه غير واحد من المتكلمين<sup>١</sup>، بأنَّ تخلل السكنات في الحركة البطيئة أكثر من السريعة، وهؤلاء بسبب قولهم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ وإنكارهم المتصل الواحد الحقيقي، قالوا بتخلل السكنات في مطلق الحركة، وإنَّ السكنات المتخللة في البطيئة أكثر من السريعة.

### قوله: ولا عارضاً...

إذا فرض عروضة بنحو الخارج المحمول لم يكن جائز التأخر؛ لاستحالة انفكاك العارض الخارج المحمول عن معروضه في الوجود. فالمراد العروض بنحو المحمول بالضميمة.

### قوله: بل عينه...

توضيح هذا الإضراب: أنك بعد ما عرفت أَنَّ التقدّم للمرتبة المتقدمة مقوم لها وضروري الثبوت ومستحيل الانفكاك عنها، فنفس جواز تأخر الوجود المتقدم هو الانقلاب من الضروري إلى الإمكان فجواز انفكاك التقدّم عن وجود العقل الأول هو انقلابه عن العقل الأول إلى أمر آخر؛ إذ التقدّم له ضروري الثبوت.

### قوله: وجميعها بها هي وجود...

١. انظر: شواهد الإلهام، ج ١، ص ٢٣٧، المسألة الرابعة في أحكام الفاعل.

وحقيقة واقعة في مقابل العدم أمر واحد لا بما هي مرتبة مرتبة؛ فإنها بهذا الاعتبار متكررة وقوله: «وجميعها» مبتدأ خبره قوله: «ترجع إلى أصل واحد». لا قوله: «كأشقة».

قوله: وبما هي شيء لم يتخلل اللاشيء فيه...  
إنما يقع التكرار في شيء واحد بسبب تخلل غيره فيه فيقسمه ويعدده. قال المصنف في مبحث المعاد:

وماله تكثر قد حصلا      ففيه ما سواء قد تخللا  
وما لم يتخلل الغير في شيء لم يتكرر ذلك الشيء، والوجود شيء لا يمكن تخلل غيره فيه؛ إذ لا غير له، وكل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتكرر ويبقى على وحدته؛ لأن غير الوجود لا وجود، وهو لا شيء محض فالوجود مساوق للشيئية. قال المصنف:  
أما الوجود ماله من ثان      ليس قرى وراء عبادان  
واللاشيء إما العدم، وهو نفي محض، وذلك ليس بشيء حتى يجوز تخلله بين الوجود؛ وإما الماهية، وهي أيضاً معدومة، وبالوجود تصير موجودة.  
قوله: عين ما به الاتفاق...

إذا لوحظت النسبة بين الماهيات فما به الاشتراك فيها غير ما به الامتياز، بخلاف الوجودات الطولية؛ فإن ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، والجهة المشتركة فيها هي الوجود، كما أن الجهة المميزة بينها هي بالوجود أيضاً، فالوجود الكامل يمتاز عن الوجود الناقص بنفس الوجود كما يشترك معه في الوجود أيضاً. وهذا الكلام على مذهب القائلين بوحدة حقيقة الوجود، وأنها ذات مراتب تشكيكية.  
قوله: لبساطته...

ويدل على ذلك أنه لو كان الوجود مركباً من أجزاء لكانت الأجزاء إما الماهية أو العدم؛ إذ لا ثالث لهما، والماهية عدمية معدومة فضلاً عن العدم، وتركب الوجود من المعدوم محال؛ إذ مستلزم لاجتماع النقيضين؛ لأن الوجود موجود، فيلزم أن يكون

معدوماً عند حمل الجزء على الكلّ على أنه لا يصحّ التركيب، إذ المعدوم ليس بشيء حتّى يصحّ التركيب منه.

قوله: لا في شبيثة الماهية...

أي لا يكون الامتياز بين الوجودات في شبيثة الماهية؛ إذ لا ماهية للوجود، وعلى فرض تصوّر ماهية له تكون الماهية هي الجهة المشتركة بين الوجودات لا الجهة الممتازة، والمراد من شبيثة الماهية: نفسها العارية عن جميع طوارئها وعوارضها الخارجة عنها.

قوله: هي حقّ الوحدة...

وهي نفس الوحدة لا شيء له الوحدة، وهي الوحدة الحقّة الحقيقية، وهي كوحداية الواحد اللا بشرط الذي يكون مقوماً لكلّ عدد ومعصلاً له.

قوله: ليست من جنس الوحدات المشهورة.

وهي الوحدات المعتبرة في صدق التناقض.

ثم إنّ مثل هذه الوحدة التي تجتمع مع الكثرة العددية الوحدة النوعية والوحدة الجنسية - وسيشير المصنّف إليهما - والوحدة الاعتبارية كالمائة مثلاً.

بيان مذهب المشائين في الوجود

قوله: حقائق تباينت...

إنّ المشائين ذهبوا إلى أنّ الوجودات متباينات، وليست بينها جهة مشتركة، والذي دعاهم إلى هذا القول كما في شرح حكمة الإشراق:

أنّ الوجودات لو كانت ذات حقيقة واحدة لما كان صيرورة بعضها علّة لبعض أولى من العكس؛ لاستوائها في الحقيقة، وإذا كان كذلك فاختصاص البعض بالملية دون بعض ترجيح من غير مرجح، وهو محال<sup>١</sup>.

١. شرح حكمة الإشراق، ص ٣٠٣.

ولكن ذلك لا يخلو من إشكال؛ إذ يكفي في ثبوت العلوية لبعض كونه بحسب الوجود أكمل وأشرف، فكمال الوجود وغناؤه يقتضي العلوية، ونقص الوجودي في المعلول وفقره يقتضي المعلولية، وكأنهم لم يتفطنوا إلى مراتب الوجود الطولية، وظنوا أنَّ الوجودات كأفراد الأنواع متواطئة متساوية، وكلها في مرتبة واحدة.  
قوله: بتمام ذواتها البسيطة...

ذلك هو التباين الذاتي الذي يرجع إلى قضية سالبة كلية يكون موضوعها أحد المتباينين ومحمولها الآخر، فما به الامتياز بينهما تمام الذات وكون الوجودات متباينات بالذات نظير الأجناس العالية في التباين والبساطة.  
قوله: ليلزم التركيب...

لأنه إذا كان الامتياز بالفصل، وهو جزء الحقيقة، فيكون له جزء آخر حتى يكون الاشتراك به، فيلزم التركيب.  
قوله: ولا بالمصنّفات والمشخصات...

إنَّ المصنّفات هي العوارض التي تلحق لقسم من أفراد نوع وتميّزها عن بقية أفرادها، كالرومية والزنجية، وتسمّى الأفراد المعروضة لها صنفاً، والمشخصات هي التي تعرض للأفراد وتجعلها ممتازة عن البقية.  
قوله: ليكون نوعاً...

فإذا كان مطلق الوجود نوعاً للوجودات يجب أن يكون مركّباً من الجنس والفصل، وأن تكون أفرادها مشتركة في تمام الحقيقة ممتازة في التشخصات الفردية، والمشاؤون لا يقولون بذلك، مضافاً إلى أنَّ النوع يجب أن يكون تحت جنس، ولا جنس للوجود، وسيذكر المصنّف بطلان كون الوجود جنساً أو نوعاً عند البحث عن سليات الوجود.  
قوله: بل المطلق عرضي لازم لها...

وليس بذاتي لها؛ لأنَّ الذاتي: مالا يختلف في الوجودين: الذهني والعيني. والوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان فلا يكون له حصول في الأذهان وإلا لزم انقلاب



الحقيقة، على خلاف الوجود الذهني؛ فإنَّ حقيقته أن تكون في الأذهان.  
إذا تقرر ذلك فنقول: إنَّ ما يرسم من الوجود في الذهن وتعرض له الكليّة والشمول ليس بحقيقة الوجود، بل هو أجنبيّ عنها، لكنّه لازم انتزاعي لها فيكون صدقه على الوجودات الخاصّة صدقاً عرضيّاً، نظير صدق مفهوم العرض على الأعراض التسعة.  
قوله: بمعنى أنّه خارج محمول...

الخارج المحمول في اصطلاحهم هو العرضي الذي يكون نفس ذات معروضة كافية في عروضه ومستحقّة لحمله عليها، فلا يتوقّف عروضه عليها إلى أمر آخر، وبعبارة أخرى: العرضي الخارج المحمول هو الذي ينتزع من حاقّ ذات المعروض من دون واسطة أو ضميّة، كالزوجيّة للأربعة وكالإمكان للماهيّة، وفي قبالة العرضي المحمول بالضميّة، وهو الذي لا يكون نفس الذات كافية لعروضه، بل يحتاج في عروضه إلى أمر آخر مضافاً إلى الذات، فينتزع من مقام الذات بعد ملاحظة إضافة ذلك الأمر الآخر إليها كالضاحكيّة أو الأبيضيّة اللتين تنتزعان من ذات الإنسان بعد ملاحظة الضحك أو البياض الطارئين له.

فالفرق الحقيقي بين العرضين أن الأول ليس له ما بإزاء في الخارج، فيكون داخلياً في الأمور الاعتباريّة، بخلاف العرض المحمول بالضميّة؛ فإنَّ له ما بإزاء في الخارج، فالنسبة بينهما هي التباين.

### تزيف مذهب المشائين

قوله: لديّ زاهق...

قد أورد المصنّف في الحاشية على هذا المذهب أموراً زائدة على ما في المتن:  
أحدها: أنّه بناء على هذا المذهب لم تنحلّ شبهة ابن كثرته؛ فإنّه إذا كانت الوجودات المترتبة بالعليّة والمعلوليّة متباينة بالذات فليجز وجودان متكافئان كذلك هما واجبان؛ لأنّ الوجوب شدّة الوجود، فلا يلزم تركيب ممّا به الامتياز وما به الاشتراك فيهما.

أقول: ويمكن الجواب عنها حتى على هذا المذهب بأنَّ فرض تحقّق ماهيتين بسيطتين متباينتين بتمام الذات مستلزم لخلاف الفرض؛ لاستحالة التباين بتمام الذات بين ماهيتين بسيطتين متحقّقتين، فيجب أن تكون إحداهما متحقّقة والأخرى غير متحقّقة، فلا يمكن انتزاع موجود من نفس ذاتيهما المتباينتين بتمام المعنى.

نعم يصحّ تصوير التباين بتمام الذات بين ماهيتين بسيطتين عند سلب التحقّق عنهما، كما في الأجناس العالية، وأمّا عند فرض حمل الوجود عليهما فمستلزم للخلف، وذلك من خواصّ وصف الوجود، والشبهة نشأت من قياسه بالأوصاف الأخر.

ثانيها: «أنّه على هذا المذهب لم تكن الوجودات الخاصّة آيات الله». وفيه: أن آيات الأشياء على صنفين: الصنف الأول: ما يكون دالاً على حقيقة ذي الآيّة، ومثل هذه الآيّة على ذات الواجب مستحيلة على جميع المذاهب. والصنف الثاني: ما يكون دالاً على أصل وجود ذي الآيّة وبعض أوصافه، وذلك ممكن عند تباين الآيّة وذي الآيّة بالذات، وذلك كثير منها: دلالة البناء على وجود المهندس وعلمه وعقله.

ثالثها: أنّه عليه لم يكن وجود العلّة حدّاً تامّاً لوجود المعلول، ووجود المعلول حدّاً ناقصاً لوجود العلّة، ولم يكن العلم بالعلّة مستلزماً للعلم بالمعلول؛ إذ كيف يكون المباين بالذات آية أو حدّاً للمباين الآخر. والعلم بأحدهما مستلزماً للعلم بالآخر؟ وهل يكون النور والعلم والقدرة آية أو حدّاً للظلمة والجهل البسيط والمعجز...؟

وفيّه: أنّه يمكن للمشائي إنكار حدّيّة العلّة للمعلول وبالعكس، ودعوى أنّه على القول بوحدة حقيقة الوجود.

وأما قوله: «ولم يكن العلم بالعلّة...» فقد مرّ جوابه عند الجواب عن إيراده الثاني. رابعها: «أنّه عليه لم تصحّ القاعدة البديهيّة القائلة بأنّ معطي الشيء ليس فاقداً

### تأويل كلام المشائين خامسها:

«أنه ترتفع السنخية بين الملة والمعلول، فيجوز أن يكون كل شيء علة لكل شيء» ثم قال: «ولمّا كان ظاهر هذا القول فاسداً، أوّله صدر المتألهين في أوّل الشواهد من أن مرادهم التباين بالعرض للماهيات»<sup>١</sup>

أقول: وبيانه: أن التباين العارض للوجودات ليس لها بحسب ذاتها، بل عارض لها من ناحية أمر خارج عن ذاتها، وهو الماهية قضاءً للاتحاد الذي يكون بينهما في الخارج.

وبعبارة أخرى: إن الوجودات بحسب ذاتها غير متباينة، وإنما التباين عرض لها من ناحية اتصافها بالماهيات فتكون الصفة بحال المتعلق؛ إذ الماهيات متباينات بحسب ذاتها.

قوله: لأنّ معنى واحداً...

بيانه: أن قولهم بأن الوجودات متباينات بالذات، وأن صدق مفهوم الوجود عليها صدق عرضي موقوف على صدق قضية كلية، وهي جواز انتزاع أمر واحد من أشياء متكررة بما أنها متكررة، ولكنها كاذبة لوجوه، منها: أن صدقها مستلزم لكون الواحد كثيراً حال كونه واحداً مع كونها متقابلين.

قوله: بما هي متخالفة...

هذا القيد لإخراج صورة انتزاع معنى واحد من أمور متكررة بما هي متوافقة في جهة واحدة، ثبوتية أو سلبية، أما الثبوتية فكان انتزاع مفهوم العرض، وهو معنى واحد من الأجناس العالية العرضية المتباينات بالذات المشتركة في نحو الوجود، وهو كونها

موجودات في غيرها، وأما السلبية فكانت نزاع الإمكان من الماهيات المتكثرة المشتركة في أمر سلبي، وهو عدم اقتضاها الوجود ولا العدم.

قوله: تلك الجهات الكثيرة...

إذ المفهوم متحد مع مصداقه بحكم الحمل، ومثله اتحاد العنوان مع المعنوي، واتحاد المنتزع مع ما انتزع منه، فإذا كان أحد المتحدّين واحداً أو كثيراً يجب أن يكون الآخر أيضاً كذلك، وإلا لكان الاتحاد بينهما باطلاً.

قوله: إن قلت: لا نسلم...

توضيحه: أنه كما تكون للوحدة أنحاء مختلفة كذلك تكون للكثرة أيضاً؛ لأنهما متقابلان، ويستحيل أن يكون الواحد كثيراً باعتبار واحد، فلا يجوز أن يصير الواحد العددي كثيراً عددياً، وأما إذا كانت الوحدة والكثرة مختلفتين بحسب الاعتبار فلا مانع من اجتماعهما في شيء واحد، فالواحد الجنسي يجتمع مع الكثرة النوعية، وكذا الواحد النوعي يجتمع مع الكثرة العددي، ولا منافاة بينهما، وليكن موضوع البحث من هذا القبيل.

وقد أجاب بـ «أن مفهوم الوجود إذا اتحد مع كلّ فرد من الأفراد الخارجية بسبب الحمل تعرض له وحدة عددية؛ قضاء للاتحاد فالوحدة والكثرة عارضتان له باعتبار واحد».

وهذا الجواب بعد تسليم كون الواحد الجنسي كثيراً نوعياً، أو الواحد النوعي كثيراً عددياً، وأما إذا لم نقل به كما في المتن فالأمر في فساد الإشكال أوضح.

قوله: والسند من هذا القبيل...

أي الواحد الجنسي ليس عين الكثير، بل يكون تحته الكثير، ومثله الواحد النوعي، والوجه في ذلك - كما أشار إليه المصنّف في الحاشية: - «أن جهة الوحدة فيهما متقدمة، وجهة الكثرة متأخرة لتقدم المعروض وتأخر العارض».

أقول: أما جهة الكثرة في الواحد الجنسي فهي الفصول التي تعرض للجنس وتقسّمه

إلى أنواع، ولا يخفى أنَّ تأخّر الفصل عن الجنس من هذه الجهة لا تتنافى مع تقدّمه على الجنس من جهة أخرى، فحكم عروض الفصل للجنس حكم عروض الوجود للماهية، وأمّا جهة الكثرة في الواحد النوعي فهي العوارض والمشخصات الفردية.

ثمّ اعلم أنَّ الواحد الجنسي في اصطلاحهم غير الواحد بالجنس؛ إذ المقصود من الأوّل هو الجنس، والوحدة صفة له باعتبار نفسه، والمقصود من الواحد بالجنس هو الأنواع المتعدّدة المتّحدات في جنس واحد، فالوحدة صفة لها بحال المتعلّق، وكذلك الحال في الواحد النوعي والواحد بالنوع؛ فإنّ المراد من الأوّل نفس الحقيقة النوعية، فهي الواحد النوعي، والمراد من الثاني هو أفراد النوع؛ فإنّها واحدة بالنوع، والنوع واسطة في العروض لوحدة أفرادها، فالوحدة صفة للنوع بحال نفسه وصفة لأفراده بحال المتعلّق.

قوله: ولكنّ الموضوع في الحقيقة...

إذا حمل النوع على فرد في قضية، فالاتّحاد المقصود من الحمل، إمّا يكون بين جهة الوحدة الموجودة في هذا الفرد المشتركة مع سائر الافراد، فللفرد - مثل زيد - جهتان:

الإنسانية المشتركة بينه وبين بقية الأفراد، فهي جهة الوحدة الحاصلة فيه.

والجهة الثانية: هي العوارض الخارجيّة المشخّصة له، وهي جهة الكثرة، كالكمّ والكيف والوضع والأين والزمان، وإمّا المطلوب من موضوع تلك القضية هو الجهة الأولى، لا الجهة الثانية؛ فإنّ العوارض المشخّصة إمّا تكون أنفسها، فهي كمّ وكيف ووضع وهكذا، وليست بإنسان.

قوله: فإنّما أن يعتبر هذه الخصوصيّة...

ذلك وجه آخر لإبطال الكلّية التي بُني عليها مذهب المشائين، وهي جواز انتزاع مفهوم واحد من أمور متكرّرة بما أنّها متكرّرة.

وتقرير هذا الوجه: أنّه إذا انتزع مفهوم الوجود مثلاً من وجود الشجر فإنّما أن يكون

للخصوصية الشجرية وحدها دخل في صحة هذا الانتزاع وفي صحة حمل الموجود على الشجر أم لا فعلى الأول فلا يجوز أن ينتزع ذلك المفهوم من وجود الحجر كما لا يجوز أن يحمل الموجود عليه؛ إذ الحجر فاقد للخصوصية الشجرية وواجد للخصوصية الحجرية. وكذلك الحال في انتزاع مفهوم الوجود من الحجر أو غيره.

وعلى الثاني فإما أن يكون لمجموع الخصوصيتين: الشجرية والحجرية دخل في صحة الانتزاع وصحة العمل أم لا، فعل الأول لا يجوز انتزاع الوجود من وجود الشجر وحده ومن وجود الحجر وحده؛ لفقدان كلٍّ من الشجر والحجر مجموع الخصوصيتين. وعلى الثاني فيجب أن لا يكون لكلٍّ واحدة من الخصوصيات ولا لمجموعها دخل في صحة الانتزاع وصحة العمل، بل الذي يكون له دخل في صحتها إنما هي الجهة المشتركة بين جميع صواحب الخصوصيات.

قوله: وإن اعتبر المجموع...

كان الأولى أن يجعل التالي عدم صدق الموجود على خصوصية واحدة؛ إذ المفروض أن المعتبر في الصدق هو مجموع الخصوصيتين.

وتوضيح كلامه في بيان فساد التالي: أنه لا وجود لمجموع الخصوصيتين، بل الموجود كلٌّ واحدة منهما على حدة. وقد عرفت أنه لا اعتبار لكلٍّ واحدة منهما على حدة.

ثم على فرض وجود المجموع غير وجود الأجزاء يصير الواحد عين الكثير؛ إذ ليس وجود المجموع أمراً غير وجود الأجزاء، بل وجود المجموع نفس وجود الأجزاء بشرط الاجتماع، ويصير الفرق بين وجود المجموع ووجود الأجزاء اعتبارياً لا حقيقياً، فوجود المجموع هو وجود الآحاد بالأسر، وله كثرة حقيقة، وأما وجود الأجزاء فهو نفس وجود الآحاد لا بالأسر.

قوله: ثم كيف يكون لحقيقتين مختلفتين ماهية...

الماهية عبارة عن نفس ذات الشيء الموجودة بالوجودين الخارجي والذهني.

والحقيقة نفس ذات الشيء الموجودة بالوجود الخارجي، فالماهية الخارجية متحدة مع الحقيقة، والماهية الذهنية مفترقة عن الحقيقة، والوجود الواجبي محل افتراق الحقيقة عن الماهية؛ إذ لا ماهية له.

قوله: لأن مفهوم الوجود كالماهية لحقيقته...

قال المصنف في العاشية:

لأن مفهوم الوجود حكاية عن ذاته، لا عن عارضه، فنسبه مفهوم الوجود إلى حقيقته نسبة الإنسانية إلى الإنسان، أي مفهوم الإنسان إلى الإنسان الخارجي، فمفهوم الوجود من اللوازم المنترزة من حاق ذات الملزوم.<sup>١</sup>

أقول: وتوضيح كلامه: أن حقيقة الوجود لا ماهية له، ويكون مفهومه نظير الماهية له؛ لأنه حاله عن ذاته، لا عن عارضه، فإذا كانت الوجودات المختلفة متحدات بحسب المفهوم، وهو الذي من قبيل الماهية لها، فيجب أن تكون حقائق الوجودات أيضاً متحدة، للاتحاد الحاصل بين الماهية الخارجية والحقيقة...

ولا يخفى أن هذا الكلام خلاف ما يقول به القائلون بأصالة الوجود من: أن حقيقة الوجود مستحيل الاكتناء، وأن مفهوم الوجود ليس من قبيل الماهية لتلك الحقيقة، بل هو عرض عام لها، كمفهوم الشيء بالنسبة إلى الأشياء الخاصة فليس من قبيل الإنسانية للإنسان، بل من قبيل العرض الخارج المحمول.

وإليك تصريح صدر المتألهين في الأسفار:

فكل ما يرسم من الوجود في النفس، ويعرض له الكلية والعموم، فهو ليس حقيقة الوجود، بل وجهاً من وجوهه وحيثية من حيثياته وعنواناً من عناواناته، فليس عموم ما ارتسم من الوجود في النفس بالنسبة إلى الوجودات عموم معنى الجنس. بل عموم أمر لازم انتزاعي كالشبهة للأشياء الخاصة من الماهيات المتحصلة المتخالفة المعاني.<sup>٢</sup>

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١١٣، التعليق ٣٨.

٢. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٧، الفصل ٣، المنهج ١، من المرحلة ١.

وقال<sup>١</sup> في موضع آخر:

إن مفهوم الوجود العام وإن كان أمراً ذهنياً مصدرياً انتزاعياً، لكن أفراداً وملزوماته أمور عينية، كما أن الشيء كذلك بالقياس إلى أفرادهِ من الأشياء المخصوصة. فنسبة مفهوم الوجود إلى أفرادهِ كنسبة مفهوم الشيء إلى أفرادهِ<sup>٢</sup> انتهى.

والمراد بالوجود بالمعنى المصدري هو: الوجود بشرط لا في قبالة الماهية، كما أن المراد بالوجود بمعنى الموجود هو الوجود لا بشرط.  
قوله: من الفطريات...

وهي من أصناف البدييات، وهذه الكبرى الكلية باطلة عند الفطرة الإنسانية، فلا يحتاج إبطالها إلى تجسّم برهان، قال في الأسفار في الفصل الذي عقده لإثبات وحدة الواجب - بعد إبطال شبهة ابن كمونة بالبراهين -:

وظني أن من سلمت فطرته التي فطر عليها عن الأعراض المغيرة لها عن استقامتها، يحكم بأن الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة، بلا حيثية جامعة فيها لا تكون مصداقاً لحكم واحد ومحكياً عنها به.<sup>٣</sup>

أقول: والأولى أن نجعل فسادها من البدييات الثانوية، وهي التي يحكم بها العقل بعد تأمل قصير، ولا يبعد أن يكون كثير من مباحث الوجود من هذا القبيل.

بيان مذهب المحقق الدواني أي مذهب ذوق التآله

قوله: على زعم المحقق الدواني....<sup>٤</sup>

الزعم: هو الظن الذي يشك في صحته أو يُعتقد كذبه، وعبر المصنف عن ذلك بالزعم؛ لأن ذوق التآله عنده يقتضي الإذعان لمذهب الفهلوية، كما سيصرّح بذلك.

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٩.

٢. المصدر، ص ١٣٣.

٣. انظر: الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٦٣، الفصل ٧، المنهج ١، المرحلة ١.



قوله: ذوق التأله...

ذاق يذوق ذوقاً وذواقاً ومذاقاً؛ اختبر طعمه<sup>١</sup>، والذوق والذائقة: إحدى الحواس الظاهرة، وهي قوة تدرك بها الطعوم، ويقال استعاره لما يدرك به المحاسن واللطائف من الكلام وغيره. وأما المذهب الذي سمّاه المحقق الدواني بذوق التأله في الوجود، فهو أنّ ماله حقيقة واقعية هو الوجود الواجبي القائم بالذات، وهو واحد لا تكثر فيه بأي نوع من أنواع التكثر؛ إذ واقع في الماهيات المنسوبة إليه، وهي الممكنات، بإطلاق الوجود على تلك الحقيقة بمعنى: أنّها نفس الوجود، وإطلاقه على الماهيات بمعنى: المنسوبة إلى الوجود كإطلاق اللابن والتامر على المنسوب إلى اللبن والتمر، فوجود الممكنات عبارة عن الروابط والنسب والتعلق إلى حقيقة الوجود، فلا حقيقة لوجوداتها. وهذا القائل يقول بوحدة الوجود، وهو الحقيقة القائمة بالذات، ويقول بكثرة الموجود، فالوجود عنده واحد شخصي، والموجود عنده كلّ له أفراد متعدّدة، وهي الموجودات الإمكانية.

ولقائل أن يقول: إنّ هذا القائل أرجع البحث الفلسفي إلى البحث اللفظي، وهو البحث عن معنى الموجود.

بيان مذهب المتكلمين في الوجود

قوله: سوى الحصص...

أي الوجودات المضافة، هذا قول المتكلمين في الوجود القائلين بأنّه مفهوم صرف شامل لجميع الأشياء<sup>٢</sup>، ومن المعلوم أنّ المفهوم أمر ذهني لا حقيقة له، والوجود المضاف كوجود الإنسان ووجود البقر ونحوهما حصّة لذلك المفهوم، بحيث تكون

١. لسان العرب، ج ٥، ص ٧١، «ذوق».

٢. انظر: شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٠٧؛ تلخيص المحفل، ص ٧١، المسألة ١١، الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٤٩.

الإضافة داخلية والمضاف إليه خارجاً.

ثم إن تعدّد الحصاص بتعدّد ما يضاف إليه مفهوم الوجود، فعلى هذا القول لا حقيقة للوجود لا للمطلق منه ولا للحصة، بل الحقيقة للماهيات المضاف إليها الوجود.

والمقصود من دخول الإضافة في مفهوم الحصة، وخروج المضاف إليه عنه: أنّ الماهية غير داخلية في مفهوم الحصة، وإلا لتركبت الحصة من أمرين: اعتباري وحقيقي. قوله: كيباض هذا الثلج...

خبر لقوله: «والحصص الذهنية» فالكاف للتشبيه لا للتمثيل، فالمشبه هو الحصاص الذهنية، والمشبه به بياض هذا الثلج، وقوله: «في الخارج» قيد للمشبه به، فيكون التشبيه بين أمر معقول، وهو الحصاص، وبين أمر محسوس خارجي، وهو البياضات. واحتمل المصنّف في الحاشية<sup>١</sup> وجهاً آخر لهذا القيد، فراجع.

قوله: حيث إنها متماثلة متّفقة في اللوازم...

هذا بيان لوجه الشبه في ذلك التشبيه، أي كما أنّ البياضات تماثلات في الحقيقة، ومتّحدات في مقام ذواتها وفيما هو خارج عن ذواتها من اللوازم، كذلك تكون حصص الوجود التي هي أمور ذهنية، ويقصد من اللوازم: أعراض الماهية وإلا لم يصحّ ذلك في لوازم الفرد ومشخصاته.

بيان الأقوال في حقيقة الوجود

قوله: القائلين بوحدة الوجود وكثرة الموجود...

إنّ القائل بمذهب الفهلويين يقول بتعدّد الوجود والموجود، لكنهما - في حال كونهما متعدّدين - واحدان، فهذا القائل يقول بالوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، وهذا يناسب معنى التوحيد؛ لأنّه إرجاع الكثرة إلى الوحدة، كما أنّ التكثير

جعل الواحد كثيراً، والقائل بمذهب المشاء يقول بتعدد الوجود والوجود، فهو غاضٍ لعينه اليمنى، والقائل بمذهب ذوق التأله يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، فهو غاضٍ لعينه اليسرى، وأما من قال ليس للوجود حقيقة أصلاً سوى المحض التي هي مفاهيم اعتبارية فقد غَضَّ كلا عينيه.

قال المصنّف في تعليقه على الأسفار:

القائل بالتوحيد إمّا أن يقول بكثرة الموجود والوجود جميعاً، مع التكلم بكلمة التوحيد لساناً واعتقاداً بها إجمالاً، وأكثر الناس في هذا المقام، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً، وهو مذهب الصوفية، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود وكثرة الموجود، وهو المنسوب إلى أذواق المتألهين، وعكسه باطل، وإمّا أن يقول بوحدة الوجود والموجود جميعاً في عين كثرتهما، وهو مذهب المصنّف والعرفاء الشامخين. والأول: توحيد عامي، والثالث: توحيد خاصي. والثاني: توحيد خاصّ الخاص، والرابع: توحيد أخصّ الخواص، فالتوحيد مراتب أربع على وفق مراتبه الأربع في تقسيم آخر التي هي: توحيد الآثار، وتوحيد الأفعال، وتوحيد الصفات، وتوحيد الذات.

ثم الفرق بين طريقته وطريقته المنسوبة إلى ذوق المتألهين: أنّ المصنّف يقول بتكثر الوجود والموجود ومع ذلك يثبت الوحدة في عين الكثرة<sup>١</sup>. ثم قال: «فالوجودات إذا لاحظتها بما هي مضافة إلى الحق سبحانه بالإضافة الإشرائية - أعني بعنوان أنّها إشراقات نوره - لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره، وإذا لاحظتها أموراً مستقلة بذواتها كنت جاهلاً بحقائقها، إذ الفقر ذاتي لها، فالوجود عند صاحب الأسفار حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونعوهما، وهذا التفاوت لا ينافي الوحدة؛ لأنّ ما به التفاوت عين ما به الاتفاق<sup>٢</sup>. انتهى.

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٧١، التعليق ١.

٢. المصدر، ص ٧٢.

ويمكن إرجاع جميع هذه الأقوال إلى قولين إن فسرنا الوحدة والكثرة بالعددية منهما، لا بمعنى آخر، فالقائلون بوحدة الوجود بهذا المعنى هم الصوفية<sup>١</sup> فقط دون غيرهم من الحكماء والعرفاء؛ فإنهم يقولون بكثرة الوجود والموجود وإن كان مذهب ذوق التأله يفسر الوجودات الإمكانية تفسيراً آخر، لكنه يقول بنكثرها أيضاً. قوله: يلزمهم القول بالثاني للوجود...

وللتأصل، هذا تزيف لمذهب ذوق التأله القائل بتأصل الماهية. وتقرير الإشكال: أنهم لما قالوا بتأصل الماهية في التحقق، وباعتبارية الوجود، وأنه مفهوم عام مشترك ولا حقيقة له، يلزمهم القول بأصالة الوجود أيضاً؛ لقولهم في الواجب بأنه وجود صرف قائم بالذات، وحقيقة واحدة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه، وذلك إقرار منهم بكون الوجود ذا فرد حقيقي أصيل؛ لكفاية تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما، فهو قول بتأصل الوجود أيضاً من حيث لا يشعر، فوقموا فيما كانوا فارين منه، بل قالوا بأصالتها معاً، وبأن في دار التحقق سنخين وأصلين: الوجود للوجوب والماهية للإمكان.

قال المصنّف في العاشية:

وهذا القول لا يخلو عن شرك خفي كما أنّ القول بأصلين للعالم: التووالحسي والظلمة  
المقابلة له شرك جلي.<sup>٢</sup>

وأورد على هذا المذهب بأن نسبة الماهيات إلى الباري إن كانت اتحادية يلزم كون الواجب ذا ماهية غير الوجود، بل ذا ماهيات متعدّدة متخالفة، وقد تقرر أنه لا ماهية له تعالى وإن كانت النسبة بينها وبين الواجب تعلقية، وتعلق الشيء بالشيء فرع وجودهما وتحققهما، فيلزم أن يكون لكلّ ماهية من الماهيات وجود خاص متقدّم على انتسابها

١. لمزيد الاطلاع حول رأي الصوفية ووحدة الوجود انظر: شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤١ و ٤٢.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١١٥، التعليقة ٥٦.

وتعلّقها؛ إذ لا شبهة في أنّ حقائقها ليست عبارة عن التعلّق بغيرها؛ فإنّا كثيراً ما ننصّوّر الماهيّات ونشكّ في ارتباطها إلى الحقّ الأوّل وتعلّقها به تعالى. انتهى.

ويمكن الجواب عنه بأنّ النسبة إشراقية، لا اتّحادية ولا تعلّقية، فلا يرد عليه شيء ممّا ذكر إن كان القائل بهذا القول يقول بها.

قوله: والمضاف إليه هو الوجود...

الذي هو وجود بحث واجب غير متناه في الشدّة والكمال، وإنما الإضافة الإشراقية من عالم الحقائق، وليست من عالم الألفاظ، فإشراق الشمس إضافة إشراقية منها، والمقصود من الإضافة الإشراقية للواجب هو الوجود المنبسط ورحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء، ونور وجهه الذي أضاء كلّ شيء، وأخرجه من ظلمة العدم إلى نور الوجود، فهي فيضه المقدّس الذي عمّ جميع الأشياء، فهذه الإضافة ليس لها إلّا طرف واحد، وهو المضاف إليه، وأمّا المضاف فهو نفس الإضافة، لكنّها تختلف معها بحسب الاعتبار؛ ولذا قال المصنّف: «والمضاف - أيضاً - أنحاء الوجودات التي هي المتعلّقات بنفسها، أي التعلّق والربط نفس تلك الوجودات».<sup>١</sup>

وقال صدر المتألّهين: «إنّ هويّات الوجودات لا يغيّر تعلّقها وارتباطها».<sup>٢</sup>

أقول: يعني أنّ الوجودات ليست بذوات ثبت لها التعلّق والربط حتّى يلزم في مرتبة ذاتها الغناء، بل هي نفس التعلّق، ثمّ يمكن القول بتحقيق المضاف أيضاً للإضافة الإشراقية، وهو تعيّنات ذلك الوجود المنبسط، وهي الماهيّات، فتكون المضافات متعدّدة حال كون المضاف إليه واحداً وكذا الإضافة، لكنّها أمور عديمة، فالنظر إلى حقيقتها يوجب القول بعدم المضاف للإضافة الإشراقية، والنظر إلى ظاهرها يوجب القول بتحقيق المضاف لها.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١١٦.

٢. الأنصار الأربعة، ج ١، ص ٧٤، بتصريف يسير.

قوله: المتدليات بذاتها...

المتدلي هو المعلق، والمتدلي بالذات: ما كان في مرتبة ذاته معلقاً، والمراد بالمرتبة غير المتناهية في شدة النورية: حقيقة الوجود المضاف إليها، وهي الواجب تعالى.

قوله: بإرجاعه إلى الأول...

أورد عليه الفاضل الهيدجي بـ

أنه تأويل المفهوم بالمعنى، لا الإرجاع إلى القول الأول من كل وجه؛ فإن القائلين به لم يقولوا بالإضافة الإشراقية، التي هي الوجود الإمكانى<sup>١</sup> المنبسط<sup>٢</sup> على الأشياء.

قوله: إلا في النسب...

فإنها خارجة عن ذات المتجلي، وتكثرها لا يوجب تكثره في المتجلي، ولا يخفى أن النسب والروابط - على مذهب ذوق التأله - هي الإضافات المقولية التي تكون من الأعراض التسعة، وأن المقسم للمقولات هو الماهية، فلا يصح التعبير عن النسب بالتجلي؛ فإن التجلي هو الإضافة الإشراقية، وهي الوجود المقابل للماهية.

قوله: هذا خلف...

لأن الإضافة المقولية معنى حرفي غير مستقل في الوجود وفي اللحاظ، ووجودها تابع لوجود الغير، ولحاظها تابع للحاظ طرفيها، فإذا لوحظت مستقلة تخرج عن كونها نسبة بين شيئين؛ إذ يصير معنى اسمياً حينئذ وليس بحرفي.

قوله: إلا بالاعتبار...

لما كان القيد معنى اسمياً مستقلاً بحسب اللحاظ، ولما كان التقيد معنى حرفياً لا مستقلاً بحسب اللحاظ، فالفرق بين الكلّي والحصة يتحقق بالتقيد، وهو معنى حرفي، وذلك هو المراد من أن الفرق بين الكلّي والحصة بالاعتبار.

١. كلمة «الإمكانى» ساقطة في المصدر.

٢. شرح غرر المفردات، ص ٢٦٧، تطبيقاً للهيدجي (١١١).

## تنبیه

التمایز بین الوجودات علی مذهب الفهلویین بالکمال والنقص، وعلی مذهب المشائین بتمام الذات، كما أنه كذلك علی مذهب ذوق التأله؛ فإن الإضافة المقولیة متباينة بتمام الذات عن حقيقة الوجود الواجبي.

والتمایز علی مذهب القائلین بالحصص بالإضافات الخارجة عن الذات، وعلی مذهب الصوفيّة والعرفاء يكون بالتمیّات المتغايرة مع الذات بوجه والمّتحدة معها بوجه آخر.

## غور في الوجود الذهني

قوله: في الوجود الذهني...

قال الفيلسوف الأكبر:

قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين علی أنّ للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر، وجوداً آخر يميّز عنه بالوجود الذهني، وموجده المدارك العقلية والمشاعر الحسّية<sup>١</sup>.

أقول: يقصد من الحكماء: الإسلاميين منهم، وإلا ففي غير الإسلاميين من ينكر هذا الوجود الخارجي المدرك بالشهود، ويقول: إنه من الأوهام والخيالات، وإنّ الإحساس ليس سوى عمل فكري ويسمى القائلون بذلك المثاليين.

ثم إنّ عالم الذهن الذي هو عبارة أخرى من النفس الإنسانية، عالم آخر، واقف قبال الخارج، والمقصود من الخارج: ما هو الخارج عن مشاعر الإنسان ومداركه. وإنّ عالم الذهن يشارك عالم الخارج في بعض موجوداته، ففيه الجواهر الدّهنيّة، كما تكون

١. الأسماء الأربعة، ج ١، ص ٢٦٣. المنهج ٣، الفصل ١، نقله باختصار.

فيه الأعراض الذهنية.

ويزيد عالم الذهن على العالم الخارجي في موجودات أخرى، كالكليات والاعتبارات والمعدومات الخارجية سواء كانت ممكنة الوجود أم مستحيلة الوجود.

ومن المعلوم أنَّ الفاعل الموجد للموجودات الذهنية هو النفس الإنسانية، فإنَّ لها قدرة على إيجاد أيِّ وجود لكلِّ ماهية، وأنَّ الذهن ليس بوعاء للموجود الذهني، كما أنَّ الخارج ليس بوعاء للموجود الخارجي؛ فإنَّه نفس الخارج وليس بموجود فيه، فالذهن نفس الوجود الذهني. والبارئ عزَّ اسمه خلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته المقدَّسة وصفاته المكرَّمة وأفعاله المحكمة، فهو تعالى منزَّه عن المثل لا عن المثال؛ ولذلك جعلت معرفة النفس مرعاة لمعرفة تعالى، قال ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»<sup>١</sup>.

فالنفس الإنسانية مجرَّدة عن الأحياز والجهات، وهي ذات قدرة وعلم وإرادة وحياة وسمع وبصر، وهي ذات مملكة شبيهة بمملكة بارئها، تخلق فيها ما تشاء وتختار ما تريد، فالوجود الخارجي هو الظهور النوري لتلك الأشياء؛ لقوَّته وشدَّة وجود علَّته والوجود الذهني هو الظهور الظلِّي لها؛ لضعفه وفقر علَّته، ولا سبيل إلى القول بأنَّ نسبة القوَّة والضعف بين الوجودين كنسبة القوَّة والضعف بين علَّتَيْهما؛ لأنَّ النسبة بين العلَّتين نسبة اللامتناهي إلى المتناهي والواجب إلى الممكن، والنسبة بين الوجودين نسبة المتناهي إلى المتناهي والممكن إلى الممكن؛ إذ النفس محدودة بحدود الإمكان، محفوفة بالفقر والنقص ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾<sup>٢</sup>.

ثمَّ اعلم أنَّه قد يكون موجود في الخارج لا يمكن وجوده في الذهن من جهة شدَّته وقوَّته، كحقيقة الوجود العيني، وقد يكون موجود في الذهن لا يمكن وجوده في

١. غزالي اللاذقي، ج ٤، ص ١٠٢، ح ١٤٩.

٢. غاطر (٣٥) الآية ١٥.



الخارج من جهة ضعفه وفقره كالاعتباريات والكليات، نعم إذا كانت النفس الإنسانية منخلمة عن جلباب الأنانية البشرية فانية في النورية الإلهية، كأولياء الكُتَمَل والأصفياء الخُص؛ فإنهم من شدة فنائهم في العالم الأعلى قادرون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليه آثاره، كما روي عن الرضا<sup>١</sup> في مجلس المأمون من قصة الأسد، ولكن البحث ليس في ذلك، بل الكلام في الوجود الظلي الضعيف الذي لا يترتب عليه أي أثر من الآثار الخارجية، ويسمى بـ «الوجود الذهني».

وقد عرفت أن المراد من الوجود الخارجي المقابل للوجود الذهني، هو الوجود الخارج عن القوة المدركة، والمقصود من الوجود الذهني: ما كان موجوداً عندها ومخلوقاً لها، فلا يرد الإشكال بأن الوجود الذهني داخل في الوجود الخارجي أيضاً، وليس بمقابل له؛ محتجاً بأن الذهن موجود خارجي فكذا يكون ما حصل عنده وما وجد لديه، والحاصل لشيء خارجي. فليس هناك موجود ذهني في قبال الموجود الخارجي.

قوله: أي الماهية...

كلمة الشيء تطلق على الوجود؛ إذ الشيئية مساوقة للوجود؛ وتطلق أيضاً على الماهية، وذلك أكثر استعمالاً<sup>٢</sup>؛ ولذا فسرهم<sup>٣</sup> بأن المراد منه هاهنا الماهية.

قوله: الآثار المطلوبة منه...

ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو أريد من الآثار هي الآثار الخارجية، فالتعريف دوري، وإن أريد أعم منها فلا يختص التعريف بالوجود الخارجي، ولكن الأمر سهل؛ لأن هذه التعريفات ليست من الحدود الحقيقية، بل لتبيين المقصود، وذلك كافٍ، فالأولى في التعريف ما أشرنا إليه من أنه الموجود الخارج عن القوة المدركة.

١. عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٧١ و ١٧٢.

٢. انظر: كتاب التعريفات، ص ١٧٠، الرقم ٨٤٨.

قوله: إلى ما هو التحقيق...

وخلاف التحقيق هو القول بأن الوجود الذهني عبارة عن شبح الأشياء وصور ماهياتها، فلا تكون نفس ماهيات الأشياء حاضرة عند الذهن وموجودة لديه بالوجود الظلي، فيكون الموجود الذهني مباناً بحسب الماهية مع الموجود الخارجي، وأما على التحقيق يكون الاختلاف بين الذهني والخارجي بنحوي الوجود فقط مع اتحادهما في الماهية.

ثم اعلم أن القائلين بحصول الأشياء بماهياتها في الذهن قد يعبرون عن الموجود الذهني بـ «الصورة»؛ لأن حقيقة الشيء نفس وجوده الخارجي، فتعبرهم عنه بـ «الصورة» مع اعترافهم بأن الموجود في الذهن نفس الماهية، من باب أن الوجود الذهني ظل الوجود الخارجي وعكسه وصورته.

قال المحقق الطوسي في التجريد: «والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم»<sup>١</sup>.

أقول: إنما قال: «في كثير من اللوازم» لا في جميعها؛ لاشتراك الموجودين في بعض اللوازم كالإمكان للماهية والزوجية للأربعة، والمقياس في اللازم المشترك أن يكون لازماً لنفس الماهية، وأما لازم الوجود الخارجي فكالحرارة للنار، ولا سبيل إلى تحققه في الذهن، كما لا سبيل إلى تحقق لازم الوجود الذهني في الخارج، وذلك مثل: كلية الكلبي.

قوله: قيام صدوري لا حلولي...

يقصد من قيام الشيء بغيره: احتياجه إليه في التحقق كقيام الماهية بالجنس والفصل، وقيام الأعراض بالجواهر، وقيام النسبة بالطرفين، وقيام المعلول بعلته الفاعلية.

وإنَّ الذي يَتَبَيَّن من هذه الأمثلة: أنَّ القيام على أنحاء: فقيام الماهية بالجنس والفصل، هو احتياج الذات بذاتها، وقيام المرض بالجهر، هو احتياج الحال بمحلّه، وقيام النسبة بطرفها، هو احتياج الربط بالمرتبطين والمعنى الحرفي بالمعنى الاسمي. وقيام المعلول بعلة الفاعلية، هو احتياج المعلول في الوجود إلى العلة، وذلك يسمّى بالقيام الصدوري، فالقائم هو المعلول والمقوم هو العلة؛ لأنَّ الأوّل صادر من الثاني، وليس بحاصل فيه كحصول المرض في الجهر، ولا مركباً منها كتركّب الماهية من الجنس والفصل.

كما أنَّ قيام العرض بالجهر يسمّى عندهم بـ«القيام الحلولي» ويقصد منه: حصول الشيء في غيره، فالجهر مقوم للعرض في هذا القيام كما أنَّ العرض مقوم به. ثمَّ إنّ في كلام المصنّف [ما] يشير إلى فساد قول المشهور عنده من أنَّ قيام الموجود الذهني بالذهن قيام حلولي، فيكون العلم كيفاً نفسانياً، بشهادة تشبيههم للصورة الذهنية بالصورة المنطبعة في المرأة، ولكن مختار المصنّف أنَّ قيام الموجود الذهني بالذهن قيام صدوري، وليس الذهن محلاً قابلاً للصورة وإنّما هو فاعل لها، والتشبيه في غير محلّه.

أقول: والتحقيق هو التفصيل، وإنَّ الموجودات الذهنية على صنفين: أحدهما: ما يوجد بالتفات من النفس وينعدم بغفلتها وذلك كالصورة الموجودة بالفعل في الذهن، وهي التي أحضرتها النفس لديها، وقيامها بالنفس قيام صدوري. وثانيهما: المحفوظات، وهي الصور الموجودة بالقوّة في الذهن، وهي التي تستحضرها النفس لدى الحاجة إليها، وقيامها بالذهن حلولي. وإن كان حصولها في الذهن أولاً بفاعلية النفس فقد جعلتها حالة فيه.

ويشهد لذلك أنَّ الصادر من الشيء عند كونه صادراً بإرادة من ذلك الشيء، يتحقّق عند إرادة المصدر له، وينعدم عند غفلته عنه، والصورة المحفوظة ليست من هذا القبيل.

قوله: كقيام الأشياء بالمبادئ العالية...

التمثيل بقيام الأشياء بمبادئها العالية، وهي « العقول الكلية »؛ لأن المبادئ العالية من جهة كمال وجودها وكمال فاعليتها علل تامة لمعلولاتها، بخلاف المبادئ النازلة؛ فإنها من جهة نقص في وجودها ونقص في فاعليتها تحتاج معلولاتها إلى علل أخرى. مثل العلل المادية والصورية والمعدّة، وغير ذلك من الشرائط وعدم الموانع. ثم إنّ هناك جهة أخرى توجب تخصيص المثال بالمبادئ العالية، وهي أنّ معلولاتها من جهة قربها إلى المرتبة النورية غير المتناهية في الشدّة والكمال، غير محتاجة في وجودها إلى مادة ومدة، وذلك مثل المعلول الأول؛ فإنّه يكفي في وجوده نفس فاعليّة الفاعل، وليس بحاجة إلى اشتراط قابليّة القابل، كما هو الحال بقيام الأشياء بالمبادئ النازلة؛ ولذا خصّ المصنّف مبدأ المبادئ بالذكر؛ فإنّ القيام الواقعي الصدوري للأشياء به تعالى؛ وسائر المبادئ عالية كانت أو نازلة وسائط فيضه وسحائب سببه.

ذكر البراهين لإثبات الوجود الذهني

قوله: حكماً إيجابياً على المعدوم...

يقرّر البرهان بذكر مقدّمات:

الأولى: أنّه لا إشكال في صدق القضايا الموجبة التي تكون موضوعاتها معدومة في الخارج سواء كانت الموضوعات ممكنة الوجود، كقولنا: بحر من زيتق بارد بالطبع، أو نهر من الدم أحمر. أو كانت مستحيلات الوجود كقولنا: اجتماع النقيضين مستلزم لوجود كليهما. أو اجتماع الضدين مغاير لاجتماع النقيضين.

الثانية: أنّ الحكم الإيجابي عبارة عن إثبات أمر لأمر. أو هو إخبار عن ثبوت شيء لشيء.

الثالثة: أنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، ويسمّى ذلك بـ «القضيّة الفرعيّة». والحكم فيها من البديهيات الثانوية، وهي التي يحكم بها العقل بأدنى تأمل.

في أَنَّ ثبوت شيء لشيء أمر نسبي وثبوت ربطتي ومعنى حرفي، وذلك ممَّا يتوقَّف على وجود الطرفين ولا تحقِّق له بدونهما؛ فإنَّه عروض.

وكما أَنَّ العرض لا يوجد بدون المعروض، فكذلك العروض لا يوجد بدون العارض والمعرض معاً؛ فإنَّه أضعف وجوداً من العرض، فيحكم بأنَّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. وهذا هو المراد ممَّا في كلام أصحاب المنطق من أَنَّ القضية الموجبة لمي حاجة إلى وجود الموضوع.

إذا تبيَّنت هذه المقدمات فنقول: إنَّ صدق الحكم الإيجابي على المعدوم كاشف عن ثبوت للمعدوم ووجود له. ومن المعلوم أنَّه لا وجود له في الخارج بديهة، فيجب أن يكون له وجود في الذهن، وهو عالم آخر في قبال عالم الخارج، وقد عنون البحث في الأسفار بقوله: «في الإشارة إلى نشأة أخرى للوجود غير هذا المشهود»<sup>١</sup>.

ويمكن أن يقرَّر البرهان بحيث لا يبتني على القضية الفرعية بأن يقال: إنَّ اعتبار القضية الحقيقية في صناعة الميزان يدلُّ على الوجود الذهني. والوجدان يصدِّق هذا الاعتبار، وإنَّ جميع العلوم المحتوية على قوانين عامَّة وقواعد كَلِّية يصدق اعتبارها، فهو حكم متفق عليه بين جميع العقلاء من العلماء وغيرهم.

ثمَّ إنَّ المحقِّق الطوسي في التجريد قرَّر البرهان بقوله: «وإلاَّ لبطلت الحقيقة»<sup>٢</sup>. وهذا الكلام ظاهر في أنَّ القول بنفي الوجود الذهني ملازم للقول ببطالان القضية الحقيقية. وقد قرَّر المحقِّق اللاهيجي كلام المحقِّق الطوسي فقال:

إنَّ القضية قد تؤخذ خارجيَّة، وهي التي حكم فيها على أفراد موضوعها الموجودة في الخارج محقَّقة، كقولنا: قتل من في الدار. وقد تؤخذ حقيقيَّة، وهي التي حكم فيها على الأفراد النفس الأمرية الموجودة محقَّقة كانت أو مقدَّرة كقولنا: كلُّ جسم متناوٍ، والعنقاء حيوان، فالموجبة من الحقيقيَّة تستدعي وجود الموضوع ضرورة، وليس في الخارج؛ إذ

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٦٣، المنهج ٣.

٢. تجريد الاعتقاد، ص ١٠٧.

قد لا يوجد أصلاً، وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الأحكام في الأفراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم، فالحكم فيها لا يكون إلا باعتبار الوجود في الذهن.<sup>١</sup>  
أقول: قوله: «فالموجبة من الحقيقة...». ظاهر في أن البرهان متوقف على القضية الفرعية.

قوله: وثبوت شيء لشيء...

الواو استثنائية فهو إشارة إلى ذلك الأصل المسلّم البديهي الذي يبتني عليه كلا التقريرين من البرهان: ما قرره المصنّف وما قرره صاحب الشوارق.

قوله: نتصوّر مفهومات...

بيان هذا البرهان يتم بذكر مقدّمات: الأولى: أننا نتصوّر مفهومات كلية عامّة كمفهوم الإنسان ومفهوم الجوهر ومفهوم العرض ومفهوم اجتماع النقيضين ومفهوم المعدم المطلق حال كونه هذه المفاهيم معزاة عن الموارد الشخصية والميزات الفردية؛ إذ نتصوّر نفس المفهوم العام سواء كان مفهوماً جنسياً أو نوعياً أو عرضياً وسواء كانت مصاديقه ممكنة الوجود في الخارج أو مستحيلة الوجود.

ثانيها: أن تصوّر شيء إنما يكون إشارة عقلية إلى ذلك الشيء، وهذا الوصف أقل ما يمكن أن يوصف به التصوّر؛ فإنّ التصوّر أمر عقلي بلا شك.

ثالثها: أن المعدم المطلق ليس بشيء فليس بقابل للإشارة مطلقاً حسية كانت أو عقلية.

إذا تمّت هذه المقدّمات، فنقول: تلك المفهومات الكلية المتصورة معدومات خارجية قطعاً بالوجدان وبالبرهان؛ إذ كلّ ما يكون موجوداً في الخارج يصير جزئياً، فإنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد.

ثمّ إنها ليست بمعدومات مطلقة وإلاّ لم تكن قابلة للإشارة العقلية، فكأنّها موجودة

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٠. وقد ذكر فيه تقريره لكلام المحقّق الطوسي وكلام شارح المقاصد.

بوجود آخر غير هذا الوجود الخارجي المعيني، وذلك هو الذي نسميه بـ«الوجود الذهني».

ثم إنه بما ذكرنا من المثال للمفاهيم الكلية بالمستحيلة الوجود لا نحتاج لتستقيم البرهان إلى إبطال ما ذهب إليه المعتزلة من القول بتقرّر الماهيات وثبوت شينيتها في حال عدم<sup>١</sup>، كما فعله المصنّف في الحاشية<sup>٢</sup>؛ لأنّ كلام المعتزلة يختصّ بالماهيات الممكنة، فلم يقل أحد بتقرّر الماهيات المستحيلة.

وقد قرّر البرهان بعض المحقّقين بتقرير آخر فقال: إنّ هذه المفاهيم المعدومة متمايزة

عند العقل وجداناً، والتميّز من خواصّ الوجود فلها وجود آخر غير هذا المشهود<sup>٣</sup>.

أقول: مرجع هذا البرهان وجذوره إلى القضية الذهنية، كما أنّ مرجع البرهان الأوّل إلى القضية الحقيقية، وإنّ نفس اعتبار المناطق لهاتين القضيتين بحسب طباعهم وقبول العلماء لهما في مباحث العلوم خير شاهد على قبول الفطرة الإنسانية بصحة هاتين القضيتين.

قوله: إشارة عقلية...

الإشارة الخارجية تتوقّف على تحقّق المشار إليه قبل الإشارة، بخلاف الإشارة العقلية؛ فإنّه لا تحقّق للمشار إليه فيها قبل الإشارة، بل يتحقّق المشار إليه بنفس الإشارة، فهي إضافة إشراقية من النفس، والإشارة العقلية متّحدة مع المشار إليه العقلي حقيقة ولكنّها مختلفة معه اعتباراً، نظير الإيجاد والوجود.

ثم إنّ الحال أيضاً كذلك في التصوّر والمتصوّر والإدراك والمدرك بالذات، لا المدرك بالعرض الذي هو الموجود الخارجي، كما لا فرق فيما ذكرنا بين أن يكون للإشارة العقلية مشار إليه في الخارج أم لا؛ فإنّ المشار إليه فيها أولاً وبالذات ذلك الأمر العقلي،

١. شرح المؤلف، ج ٢، ص ١٩٠ وما بعدها.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٢٤، التعليق ٩.

٣. الأستار الأربعة، ج ١، ص ٢٦٨، نقله بتصرف.

وهو الذي يوجد بنفس الإشارة ثانياً وبالعرض ذلك الأمر الخارجي.

قوله: ماكثر...

صرف حقيقة الشيء نفس تلك الحقيقة دون غيرها، فهي واحدة لا تكثر فيها، والحقيقة ليست إلا نفسها، وأما التكثر الطارئ على كل حقيقة، فإنما يأتي من ناحية ما هو خارج عنها، مثلاً: صرف حقيقة الإنسان هو الحيوان الناطق أم هي الإنسانية، وهي واحدة لا تكثر فيها.

فإذا عرضت عليها العوارض المصنفة كالرومية والزنجية أو العوارض المفردة كالشخصات الخارجية لزيد وعمرو - مثلاً - توجب تكثر في تلك الحقيقة فتجعل لها حصصاً صنفية أو فردية.

قوله: كالمادة ولواقعها...

لواقع المادة هي التي تعرض للشيء بسبب كونه مادياً، فما لم يكن الشيء مادياً لم تعرضه تلك اللواقع، فالمادة جهة تعليلية وتقييدية لعروض تلك اللواقع، بمعنى أن للمادة سببية لذلك حدوثاً وبقاءً، فهي واسطة لعروض الكم والكيف والأين والوضع ونحوها للشيء.

قوله: مما يلحقه بالذات أو بالعرض...

ما يلحق البياض بالذات كالزمان؛ لأنه موجود في الزمان مع قطع النظر عن موضوعه وما يلحقه بالعرض، كالمقدار وقبول القسمة الذي يمرضانه من ناحية موضوعه، فالموضوع واسطة في العروض لهما.

قوله: لما هو من سنخه...

قال الفيتومي في المصباح: «السنخ من كل شيء أصله، والجمع أسناخ مثل حمل

وأحمال»<sup>١</sup>.



أقول: والمقصود منه هنا: صرف الشيء الذي هو أصله عارياً عن طوارثه، فهو حقيقة واحدة جامعة لجميع الحصص الموجودة منها في الأفراد، والمشخصات الفردية ليست من سنخ تلك الحقيقة.

قوله: موجود بوجود وسيع...

الوجود الواسع هو الحقيقة التي لم تكن منضمة بما هو خارج عنها من العوارض المصنفة والمفردة، فتكون قابلة للانطباق على الكثيرين.

تنبيه: استدلل المصنف في الحاشية على وجود صرف الحقيقة بوجود وسيع، وأنه «ليس ب معدوم مطلقاً، بأن الوحدة مساوقة للوجود، بل عينه، وبأنه ملتفت إليه للعقل»<sup>١</sup>. أقول: ويرد على الأول بأنه من قبيل المصادرة؛ لأن مساوقة الوحدة مع الوجود مسألة نظرية محتاجة إلى الإثبات، ولما ثبتت.

ويرد على الثاني بأن إثبات الوجود لكل ما هو ملتفت إليه للعقل موقوف على أصل موضوعي، وهو أن المعدوم المطلق لا يشار إليه، ولا يُصار ملتفتاً إليه، فدخل في الوجه الثاني ولم يكن مغايراً له في المبنى.

قوله: ففي صقع شامخ من الذهن...

وذلك أعلى مراتب الإدراك، وهي القوة العاقلة التي تدرك الكليات وحقائق الأشياء، ودون هذه القوة في المرتبة هي الواهمة؛ فإنها تدرك المعاني الجزئية التي تكون موجودة في الخارج ولا تدرك بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة، مثل ما تدركه السخلة من الذئب فتخاف منه، وما يدركه الرضيع من أمه فيلقي نفسه في حضنها، ودون الواهمة في المرتبة «الحس المشترك» وهو القوة التي تدرك الصور الجزئية، وتقصد من الصور الجزئية: الموجودات الخارجية التي تدرك بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة.

١. شرح المنظم، ج ٢، ص ١٢٥، التعليق ١١.

قوله: فروقها جليّة...

فقد سلك ﷺ في البرهان الأول مسلك موضوعيّة الموجبة، وسلك في البرهان الثاني مسلك الكلّيّة، وفي البرهان الثالث مسلك الوحدة وصرف الحقيقة، كما أنّ البرهان الأول كان مبنياً على القاعدة الفرعيّة المشهورة بينهم، وهي أنّ ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فكان برهاناً تصديقياً، بخلاف الأخيرين حيث كانا تصوريّين، وكان أولهما مبتنئاً على أنّ المعدوم المطلق لا يُشار إليه، وثانيهما على أنّ الوحدة مساوقة للوجود.

قوله: فلا وجه لقول المحقّق اللاهيجي...

فلننقل كلامه عن الشوارق قال ﷺ:

الوجه الثالث: قال في المواقف<sup>١</sup>: إنّ من المفهومات ما هو كليّ، أي متّصف بالكلّيّة التي هي صفة نيوّية، فلا بدّ أن يكون الموصوف بها موجوداً، وإذ ليس في الخارج؛ لأنّ كل موجود في الخارج فهو متشخّص فيكون في الذهن.<sup>٢</sup>

قال ﷺ: «وأورد عليه بمنع كون الكلّيّة ثبوتية، بل هي سلبية؛ لأنّها عدم المنع من فرض الشركة. وأجاب عنه شارح المقاصد<sup>٣</sup> بأنّ الكلّيّة ثبوتية؛ لتمييزها عند العقل.<sup>٤</sup> ثم قال المحقّق ﷺ: ويرد على التقريرين: أنّ هذا داخل في الوجه الثاني»<sup>٥</sup> انتهى. ويقصد من الوجه الثاني ما جعلناه أوّل البراهين.

أقول: إيراد المحقّق وإن لم يكن وارداً على ما ذكره المصنّف من التقرير، لكنّه وارد على ما قرّاه صاحباً المواقف وشرح المقاصد؛ فإنّ ظاهر كلامهما أنّهما يقصدان إثبات

١. المواقف ضمن شرح السراف، ج ٢، ص ١٧٨ و ١٧٩.

٢. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٢.

٣. شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٤٥.

٤. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٤٢.

٥. المصدر.

الوجود الذهني بدليل ثبوت وصف الكلية للمفاهيم الموصوفة بها.  
ثم إنه يمكن أن يؤوّل كلام شارح المقاصد، بأنه يقصد إثبات الوجود الذهني بنفس  
كون المفهوم الكلي العارض أمراً ثبوتياً، بدليل تميّزه عند العقل.

### تكميل

قد يستدلّ على الوجود الذهني بأنّا تتعلّق أموراً لا وجود لها في الخارج. ولا بدّ في  
فهم الشيء وتعلّقه وتميّزه عند العقل من تعلّق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم  
عبارة عن حصول صورة الشيء عند العقل، أو عن إضافة بين العاقل والمعقول، أو عن  
صفة ذات إضافة، لكنّ التعلّق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة، فلا بدّ من  
ثبوت في الجملة، وإذ ليس في الخارج ففي الذهن....

ومن المناسب أن نورد هنا كلاماً لبعض عظماء المحقّقين يوجب زيادة توضيح  
للمطلب، قال<sup>١</sup>:

ومتأّ يتّيهك على ما نحن بصدده، كون الأشياء الوهمية الغير الواقعة في الأعيان سبباً  
للتحريكات والتأثيرات الخارجيّة وإن لم يترتّب عليها آثارها المخصوصة المطلوبة،  
أو لا ترى أنّ تخيلك لمستهى لطيف كيف يحدث في بدنك شبنماً وتخيلك للحموضة  
يوجب لك انفعالاً وقشعريرة؟! ولو لم يكن لصورة بيت تريد بناءه نحو من الثبوت لما  
كان سبباً لتحريك أعضائك.<sup>١</sup> انتهى

وكأنه<sup>٢</sup> أراد إخراج الوجود الذهني من حيّز البرهان إلى حيّز الوجدان.  
قوله: أي الماهيّة ذاتياتها...

ذاتيات الماهيّة يطلق في اصطلاحهم على أمرين:  
أحدهما: مقومات الماهية، وهي الجنس والفصل.

والثاني: لوازمها الخارجة عنها التي يستحيل انفكاكها عنها، وتسمى بـ «الأعراض الذاتية» أيضاً، فإذا وجدت الماهية بالوجود الخارجي كانت ذاتياتها بكلها الاصطلاحين معها، وإذا وجدت بالوجود الذهني كانت مع مقوماتها ولوازمها وإلا لكان غيرها لانفسها، فالماهية في كلا الوجودين واحدة محفوظة بجميع حدودها وقيودها.... قوله: عالية كانت أو سافلة...

الظاهر أن هذه الجملة قيد لقوله: «الخارجية والذهنية» فالوجودات الخارجية المالية، هي وجودات المعلولات في مرتبة عللها، وهي موجودة في هذه المرتبة المتقدمة على ذواتها بنحو أكمل وأبسط وأجمع؛ إذ العلل حدود تامات لمعلولاتها. قال المصنف في الحاشية:

فللماهية كينونات سابقة وبرزات في النشأة العينية، فكما أن كل الحروف في مداد رأس قلم الكاتب بنحو الجمع، ثم في لوحه بنحو التفصيل، كذلك جميع الحروف التكوينية في القلم الأعلى بنحو الوحدة والجمع، وفي اللوح المحفوظ بنحو التفصيل، وفي لوح المحو والإنبات بنحو التقدير. والماهية محفوظة بعينها في النشآت، كالهويلى الباقية في الأحوال<sup>١</sup> انتهى.

والوجودات الذهنية العالية كالصور العلمية للعلل بالنسبة إلى معلولاتها، فللماهيات كينونات سابقة في النشآت العلمية، وكينونات لاحقة فيها أيضاً، وهي صورها العلمية الحاصلة في الأذهان بعد وجودها.

ثم إن المراد من الأذهان السافلة ما لا يكون في سلسلة علل الشيء. قوله: إن الذاتي لا يختلف ولا يتخلف...

المقصود من عدم اختلاف الذاتي، أنه لا يتغير لازم ماهية أصلاً ولا يتبدل، وأنه لا يقوم مقامه شيء، والمقصود من عدم تخلفه، أنه لا يمكن تحقق ذي الذاتي بدونه

وخالياً عنه، مثلاً: كيف ذاتي للبياض ولا يجوز اختلافه عن البياض، فلا يقوم مقامه الكم، كما لا يجوز تخلّفه عن البياض بأن يوجد البياض من دون أن يكون كيفاً.

بيان ما أورد على الوجود الذهني

قوله: بناءً على أنّ الجوهر جنس لها...

في أنّ كلّاً من الجوهر والعرض هل هو جنس للمقولات أو عرض عام؟ احتمالات أربعة:

أحدها: أن يكون كلّ منهما جنساً لما دونهما حتّى يكون جميع المقولات مقولتين، فيكون الجوهر جنساً للأنواع الخمسة: العقل والنفس والجسم والهيولى والصورة، ومقولة العرض جنساً للأنواع التسعة: الكم والكيف والأين والوضع والجدة والفعل والانفعال ومتى والإضافة، ذهب إليه المحقّق الداماد<sup>١</sup> كما صرح به المصنّف في تعليقه على الأسفار<sup>٢</sup>.

ثانيها: أن يكون كلّ منهما عرضاً عاماً حتّى تصير المقولات أربعة عشر، خمسة منها جوهرية، وهي التي يكون الجوهر عرضاً ذاتياً لها خارجاً محمولاً عليها، وتسعة منها عرضية، وهي التي يكون العرض ذاتياً لها خارجاً محمولاً عليها. ثالثها: أن يكون الجوهر عرضاً عاماً للجواهر، والعرض جنساً للأعراض حتّى تصير المقولات ستة، ولم يذهب إليه أحد.

رابعها: عكس ذلك حتّى تصير المقولات عشرة، وذلك هو المحكيّ عن أرسطاطاليس، وهو المشهور بين المشائين، بل بين جمهور الفلاسفة. فقول المصنّف: «بناءً على أنّ الجوهر...» إشارة إلى هذا القول.

١. كما في النسخات، ص ٤٢.

٢. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٧٩، التعليقة ١.

قوله: كما تسوق إليه أدلة الوجود الذهني...

هذا الكلام لصدرا المتألهين.<sup>١</sup>

وقال المحقق اللاهيجي:

وأنت خبير بأن الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني إنما تدل على وجود حقائق

الأشياء ونفس ماهياتها في الذهن، ولا تدل على ثبوت أمر مغاير لها في الماهية موافق

لها في بعض الأعراض؛ فإن الحكم على شيء إنما يستدعي وجود ذلك الشيء نفسه لا

ثبوت أمر مغاير له بحسب الذات وموافق له في بعض الأعراض<sup>٢</sup> انتهى بتحرير منّا.

أقول: وبيان مرادهم: أن المستفاد من البرهان الأول: أن الماهية بجنسها وفصلها

ولوازمها وأعراضها العامة والخاصة موجودة عند الذهن، فالمحكوم عليه في المثال

الأول نفس البحر من الرقيق لا شبيهه؛ لأن شبيهه يصح سلب البرودة عنه، وكذا

المحكوم عليه في المثال الثاني نفس اجتماع النقيضين، لا ما يغايره بحسب الذات

ويوافقه في بعض الصفات، وأن القاعدة الفرعية حكمت بأن نفس المحكوم عليه

موجود، لا ما يشابهه.

كما أن المستفاد من البرهان الثاني أيضاً كذلك؛ فإنه يدل على أن نفس المفاهيم

الكلية بأجناسها وفصولها ولوازمها موجودة عند الذهن؛ إذ المشار إليه بالإشارة العقلية

إنما هو ذوات تلك المفاهيم لا أشباحها.

وكذا الحال في البرهان الثالث الدال بأن صرف حقيقة الشيء ونفسها موجود لدى

الذهن، ومثله الحال فيما ذكرناه أخيراً من البرهان؛ فإن التقفل إنما تعلق بنفس ذلك

المعقول، فهو الذي يكون حاضراً لدى القوة العاقلة لا شبيهه وما يشابهه.

قوله: فكيف جاز أن يكون حالة...

١. الاختصار الأربعه، ج ١، ص ٢٧٧، الفصل ٣، الإشكال الأول، قال: «وقد تقرر عندهم اتحفاظ الذاتيات في انسحاء

الوجود كما تسوق إليه أدلة الوجود».

٢. شوارف الإلهام، ج ١، ص ٤٦، آخر المسألة الرابعة.

هذا أحد الإشكالات على القول بالوجود الذهني، وأنَّ الموجود في الذهن نفس الماهية لا شبيهاً.

وبيان الإشكال: أنَّ الماهية الجوهرية إذا صارت موجودة بالوجود الذهني لزم الجمع بين المتقابلين: الجوهر والعرض، أمَّا لزوم جوهريتها؛ فلما مرَّ من انحفاظ الذات والذاتيات في أنحاء الوجودات، وأمَّا لزوم عرضيتها؛ فلأنَّها حادثة في محلٍّ مستغني عنها، وذلك خاصة العرض، والمقصود من المحلِّ المستغني هو الذهن؛ لأنَّ المشهور بينهم أنَّ الأمور الذهنية قائمة بالذهن قياماً حلولياً، ولذا عدَّوا العلم من الكيفيات النفسانية، كما أنَّه الظاهر من تعريفهم للعلم بأنَّه صورة حاصلة عند العقل.

نعم مذهب المصنَّف تبعاً لصدر المتألهين: أنَّ الأمور الذهنية تقوم بالذهن قياماً صدورياً، كما صرَّح به المصنَّف في صدر هذا البحث، وقد أشرنا هناك إلى ما هو التحقيق عندنا.

قوله: والعلم عين المعلوم بالذات...

المعلوم بالذات في اصطلاحهم هو الصورة الحاصلة عند الذهن، أعني الماهية الموجودة بالوجود الذهني، وسُمِّي بالمعلوم بالذات؛ لأنَّ نفسه حاضرة لدى العالم، كما أنَّهم يقصدون من المعلوم بالعرض: الموجود الخارجي الذي هو كالأصل للموجود الذهني الذي هو كالعكس، وسُمِّي بالمعلوم بالعرض؛ لعدم حضوره بنفسه عند العالم، وإنَّما الحاضر لديه صورته ونقشه، فالموجودان متَّحدان في الماهية ولوازمها ومختلفان في لوازم الوجود.

قوله: لأنَّ العرض عرض عامٌّ للمقولات...

قد ذكرنا أنَّ المشهور بين الفلاسفة كون الجوهر جنساً لما تحته من الجواهر، وكون العرض عرضاً عاماً للمقولات التسع.

قوله: فليس كثير إشكال...

لإمكان اشتراك أمرين متباينين في وصف عرضي، كاشتراك المقولات التسع

العرضية، التي هي متباينات في وصف العرض الذي هو عرضي للكل، وخارج محمول عليها.

قوله: في مرتبة واحدة بحسب ذاته...

إذ لا مانع من وقوع شيء واحد تحت جنسين أو نوعين في مراتب متعددة كما أنه يمكن تجنّس شيء في مرتبة واحدة بجنسين: أحدهما بالذات، والآخر بالعرض، فالمستحيل تجنّس شيء واحد في مرتبة واحدة بجنسين بالذات.  
قوله: وكيفاً نفسانياً معاً...

فلزم أن تكون الماهية الذهنية الواقعة تحت نوع من أنواع الكيف بحسب اقتضاء ذاتها أن تقع أيضاً تحت نوع آخر من أنواع الكيف، وهو الكيف النفساني، فيصير وقوعها تحت النوعين من الكيف بحسب الذات وفي مرتبة واحدة.  
قوله: حيارى...

بفتح الحاء وضمتها جمع حيرى مؤنث حيران، وهو الرجل المرّد الذي جهل وجه الصواب ولم يدر أين السبيل، وقوله: «صرعى» جمع صريع، وهو لغة في المصروع الذي أخذه داء الصرع<sup>١</sup>، وهي علّة تمنع الأعضاء النفسانية عن أفعالها منعاً غير تام، ويستعمل في المتحير مجازاً.

إشكال آخر: وهو صيرورة شيء واحد كلياً وجزئياً، ويشير إليه المصنّف في ضمن الأجوبة.

وبيانه: أن الموجود الذهني الكلي من حيث انطباقه على الكثيرين وحذف الفرائب الخارجية عنه كلي، ومن حيث تشخّصه بالذهن وقيامه به وحلوله فيه جزئي؛ إذ الذهن موجود خارجي جزئي، وكذا كل ما حلّ فيه وقام به بصير موجوداً خارجياً جزئياً؛ لأنّ الموضوع - أعني المحلّ المستغني عن الحال - من جملة المشخصات لما حلّ فيه.



فيكون الحال فيه متشخصاً جزئياً على أن الذي حلّ في الجزئي الخارجي جزئياً خارجي.

### الجواب عما أُورِدَ على القول بالوجود الذهني

بحثنان:

البحث الأول: أن جميع هذه الإشكالات غير واردة من أصلها، وأنها نشأت من خلط أحكام الوجود الذهني بالوجود الخارجي، وإجراء لوازم الثاني على الأول؛ وذلك لأنّ استحالة الجمع بين المتقابلين إنّما يكون في الوجود الخارجي، فلا تجتمع الجوهرية والمرضية في عالم الخارج، ولا تقع جميع المقولات تحت مقولة الكيف في ذلك العالم، كما أنّ استحالة اجتماع الضدين أو النقيضين إنّما يكون في الوجود الخارجي؛ لأنّ عالم الخارج عالم ضيق، وأما استحالة اجتماع المتقابلين في غير الوجود الخارجي فلا بأس به؛ فإنّ اجتماع الضدين أو النقيضين في الوجود الذهني واقع كما هو واقع في الوجود الكتبي واللفظي.

إذا تبين ذلك فنقول: لا استحالة في اجتماع الجوهرية والمرضية في الوجود الذهني، ولا استحالة في وقوع جميع المقولات تحت الكيف في عالم الذهن، كما لا استحالة في اجتماع الكلية والجزئية فيه؛ لأنّ عالم الذهن من جهة كونه عالماً اعتبارياً أوسع من عالم الخارج، وأنّ الاستحالة من لوازم الوجود الخارجي وليست من لوازم الماهية، ولا تحقق للآزم الوجود الخارجي في الذهن؛ فإنّ عالم الذهن له أحكام تختصّ به، وإنّه في قبال العالم الخارج.

ثمّ إنّ الجوهر قد عرّف بأنّه الماهية التي إذا وجدت في الخارج تكون لا في الموضوع، ولم يُعرّف بأنّه الماهية التي إذا وجدت في أيّ وجود تكون لا في الموضوع، فلا بأس من وجود ماهية الجوهر في الذهن في الموضوع حال انحفاظ ذاته وذاتياته وإن انفكّ عنه لازم وجوده الخارجي، وهو كونه لا في الموضوع، فإنّ ذلك ممّا لا بدّ منه

في الوجود الذهني.

وكذا الحال في العرض: فإنَّ كلَّ عرض عبارة عن الماهية، التي إذا وجدت في الخارج تقع تحت مقولتها المختصة بها، فلا مانع من تحقُّق كلِّ عرض في الذهن تحت مقولة الكيف. فالجواهر الذهنية جواهر؛ لأنَّها إذا وجدت في الخارج تكون لا في الموضوع وكذا الأعراض الذهنية أعراض.

ومما ذكرنا تبين أنَّه لا بأس باجتماع الكلية والجزئية في الذهن، وأنَّ استحالة ذلك مختصَّ بالعالم الخارج؛ لأنَّ الشيء إذا وجد فيه يكون متشخصاً بالتشخصات الخارجية، بخلاف الموجود في عالم الذهن؛ لأنَّ الموجود فيه يكون متشخصاً بالتشخصات الذهنية، والمنافي للكلية هي الأولى دون الثانية.

إن قلت: إنَّ الوجود الذهني خارجي أيضاً؛ لأنَّ الذهن هو النفس، وهي موجود خارجي، وعوارضها موجودات خارجية.

قلت: ذلك خلط في الاصطلاح؛ فإنَّ المقصود من الوجود الذهني: ما هو الداخل في القوة المدركة، ومن الوجود الخارجي: ما هو الخارج عنها.

فهما متقابلان بهذا المعنى، ومن هذا الباب اصطلاح الوجود الكتبي والوجود اللفظي والوجود النقشي، وكلَّ ذلك يقابل الوجود الخارجي بهذا المعنى، كما أنَّ كلَّ واحد منها وجود خارجي بذلك الاصطلاح.

ثمَّ اعلم أنَّه على القول بقيام الموجودات الذهنية بالذهن قياماً صدورياً ترتفع أيضاً كثير من الإشكالات؛ إذ على هذا القول لا يكون العلم كيفاً نفسياً، بل يكون من مقولة المعلوم إن كان جوهرًا فجوهر وإن كان عرضاً فعرض.

**الإشارة إلى عدم عموم البراهين**

البحث الثاني: إنَّ نهاية مادَّت عليهِ البراهين التي أقاموها لإثبات الوجود الذهني، هي أنَّ هناك وجود آخر غير هذا الوجود الخارجي، ولكن دلالة تلك البراهين ليست

بعامة لتفيد أن كلّ موجود خارجي له وجود آخر في الذهن، كما هو صريح كلام المصنّف:

للشيء غير الكون في الأعيان      كون بنفسه لدى الأذهان.

وصريح كلام صدر المتألهين وقد مرّ ذكره في صدر البحث.

فلننظر إلى تلك البراهين، أمّا البرهان الأوّل فقد أثبت الوجود الذهني للمعدومات الخارجية، ومثله بحسب الدلالة برهان صحّة القضية الحقيقية، وبرهان التسعّل، وأمّا البرهان الثاني والثالث فكانا يدلّان على ثبوت وجود ذهني للكليات ولصرف حقائق الأشياء، فأين البرهان الذي دلّ على ثبوت وجود ذهني لكلّ شيء جزئيّ موجود في الخارج وإن اتّفقت ألسنة الحكماء عليه، كما هو صريح كلام الصدرية؟!

#### براهين لإثبات العموم للوجود الذهني

ويمكن أن يحتجّ له بأنّه لو لم يكن وجود ذهني لكلّ موجود خارجي عرفناه بإحدى الحواشٍ للزم الحاجة إلى التعريف عند التقائنا به في المرّة الثانية، كما هو الحال فيما لا معرفة لنا به، والتالي باطل فالمقدّم مثله. وعدم الحاجة إلى التعريف في المرّة الثانية يكشف عن وجود له في الذهن منطبق على وجوده الخارجي.

وقاعدة حكم الأمثال حاكمة بإمكان حصول وجود ذهني لكلّ موجود خارجي ولو لم نعرفه. كما أنّ البرهان جارٍ في جميع ما حصلت به المعرفة لنا بغير الحواشٍ الظاهرة.

ويمكن أن يحتجّ له أيضاً بأنّ إدراك التغيّرات الحادثة للأشياء ومعرفة الأحوال الطارئة عليها يدلّ على وجود ذهني لها؛ فإنّه لو لم تكن الصورة الأولىّة للشيء موجودة في ذهن الإنسان، أو هي التي لم يعرضها التغيّر، لما كان سبيل إلى أن يعرف التغيّر الحادث والحال الطارئ، وإلى أن يعرف عروض التغيّر لذلك الشيء بعينه.

وهذه المعرفة تحصل من قضية حكم فيها بأنّ هذا هو. فالمشار إليه هو الموجود

بالفعل الذي حدث له التغيّر، والمرجع للضمير ذاك الذي قبل التغيّر. والمفروض أنه غير موجود في الخارج، فهو موجود في الذهن وإلا لم يكن قابلاً للإشارة إليه بضمير الغياب؛ فإنّ المعدوم المطلق لا يُشار إليه.

ويمكن أن يحتجّ له بالتقابل الموجود بين الذكر والنسيان، وأنهما لا يجتمعان في الذهن، بالنسبة إلى شيء واحد. فالذكر يكشف عن وجود ذهني له عند الذاكرة، كما أنّ النسيان يكشف عن زواله عنها، فالأوّل محفوظ والثاني منسي.

ويمكن أن يُحتجّ له بالتقابل الموجود بين العالم والجاهل، بالنسبة إلى شيء واحد، وميزة العالم حصول وجود المعلومات في ذهنه، والجاهل عادم لذلك الوجود. ومن المعلوم أنّ هذين البرهانين عامّان شاملان لكلّ محسوس ومعقول.

#### ما قيل في دفع الإيرادات

##### قوله: مجرد الإضافة...

حكى هذا القول عن الفخر الرازي<sup>١</sup>؛ فإنّه في مقام الجواب عن هذه الإشكالات، قد أنكر كون العالم كيفاً، وادّعى أنّه إضافة بين العالم والمعلوم، فإن كان المعلوم متّاقبلاً للإشارة الحسّية فهو العلم الإحساسيّ وإلا يقبل الإشارة الحسّية، فإن كانت الإضافة إلى جزئي واحد من الجزئيات العينية إضافة ضعيفة فهو العلم التخيلي، وإن كانت الإضافة إلى جميع الجزئيات من نوع أو جنس فهو العلم التعلّقي.

أقول: قد تطلق الإضافة، ويراد منها: مطلق النسبة الواقعة بين أمرين: المضاف والمضاف إليه، وهما من قبيل المقوّم لها سواء كانت الإضافة من جانب واحد أو من الجانبين، أمّا الإضافة من جانب واحد فكصيغ النسب إلى البلاد مثل شيرازي. وإلى القبائل مثل تميمي، وإلى الأمتعة مثل بقال وتامر ونحو ذلك، وفي الاعتباريات مثل

١. انظر: المباحث المشرفة، ج ١، ص ٣٧٠ وما بعدها.

كوكب الخرقاء، وأما الإضافة من الجانبين، وهي النسبة المتكررة بين شيئين، وتسمى بـ «الإضافة المقولية» فكالساواة والتضادّ والأبوة والبنوة؛ فإنّ كلّ واحد من الطرفين فيها مضاف ومضاف إليه، وقد تطلق الإضافة ويراد منها المعنى الأخير الذي هو أخصّ من الأوّل، وهو إحدى المقولات التسعة.

ثمّ إنّ الظاهر من كلام المصنّف أنّه يقصد من الإضافة: النسبة الواحدة، وهي إضافة العالم إلى المعلوم، ويحتمل المعنى الثاني أيضاً.

وأورد عليه بأنّه لو كان العلم مجرّد إضافة بين العالم والمعلوم لزم أن يكون كلّ منهما موجوداً مغايراً عن الآخر؛ لاقتضاء الإضافة ذلك، وحينئذ يستحيل العلم بالمعدوم؛ إذ لا تحقّق له، كما يستحيل علم النفس بذاتها؛ إذ ليس للمعلوم وجود غير وجود العالم.

ويمكن الجواب عن الأخير بأنّ كلامه في العلوم الحسولية فلا يعلم المعلوم الحضورية؛ فإنّ علم النفس بذاتها حضوري. قال المصنّف في الحاشية: «ويطله أيضاً أن لا يمكن تقسيم العلم حينئذ إلى التّصوّر والتصديق»<sup>١</sup>.

أقول: وبيان كلامه: أنّه إذا تعلّق العلم مثلاً بقيام زيد مثلاً، فيكون قيامه طرفاً للإضافة، وعندئذ يكون الخارج - مصداق زيد القائم بنحو التّوصيف، وزيد قائم بنحو الإخبار - أمراً واحداً، فكيف يفرّق بينهما يكون الأوّل تصوّراً والثاني تصديقاً؟ قوله: عند تصوّرنا الجوهر...

توضيح هذا الكلام: أنّه حين تصوّرنا الجوهر يحصل في الذهن أمران: أحدهما: جوهر موجود في الذهن، نظير حصول تفّاحة في إناء، وذلك موجود ذهني ومعلوم وكلّي وجوهر؛ إذ ليس حالاً ومنطبعاً في الذهن، وليس الذهن موضوعاً له، واصطلاح عليه القوشجي بـ «الحصول في الذهن».

والثاني: ارتسام من ذلك الجوهر وحلول منه في الذهن ناعثاً له، نظير النقش على جدار الإبناء، ولكن هذا الارتسام حاصل من ذلك الأمر الموجود في الذهن، وهذا المرسم موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض؛ لأنه حال في الذهن. وعبر عن ذلك بـ «القيام» فيكون عنده للموجود الخارجي صورتان ذهنيّتان.

أقول: وفساد هذا الكلام من نواح متعدّدة فضلاً عن كونه صرف دعوى بلا دليل، وستأتي الإشارة إلى ما فيه.  
قوله: إنّما الإشكال...

جعل المصنّف الإشكال من نواح ثلاث: اجتماع الجوهرية والعرضية في شيء واحد، وقد مرّ الكلام فيه. واجتماع الكلية والجزئية في شيء واحد، وقد أشرنا إليه. والثالث: استلزام الوجود الذهني أن يكون الشيء الواحد علماً ومعلوماً مع افتراقهما في الحكم؛ فإنّ العلم بشيء صفة النفس دون ذلك الشيء، والعلم بالكفر صفة المؤمن دون الكفر، ومعرفة الفسق ليست بفسق.

والجواب عنه: أنّه خلط بين المعلوم بالذات الذي هو الصورة الذهنية وبين المعلوم بالعرض الذي هو الصورة الخارجية: فإذا قيل: إنّ العلم هو عين المعلوم ماهيةً ووجوداً، يراد: عينية العلم مع المعلوم بالذات، لا المعلوم بالعرض، وإذا قيل: إنّ العلم متحد مع المعلوم ماهيةً لا وجوداً يراد منه: المعلوم بالعرض.

واعلم أنّه يفترق العلم عن المعلوم بالذات اعتباراً، فإذا لوحظ مستقلاً مع قطع النظر عن حضوره عند العالم يقال له: المعلوم، وإذا لوحظ حال كونه حاضراً عند العالم يقال له: العلم، وذلك هو المراد من قول المصنّف في الحاشية: «إنّه من جهة الوجود علم ومن جهة الماهية معلوم»<sup>١</sup> فإنّ الوجود لا يمكن تعقّله إلّا مع الانتساب إلى علته. ومما ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورد على الوجود الذهني أيضاً من أنّه لو كان تصوّر الشيء مستلزماً

لحصوله في العقل لزم اتّصاف الذهن بالضّدين حين تصوّرهما.  
وبيان الجواب: أنّ حصول الضّدين في العقل إنّما يكون حصولاً ذهنياً لا حصولاً  
خارجياً، والتضادّ إنّما يكون بين الوجودات الخارجيّة للأضداد، لا بين وجوداتها  
الذهنيّة التي هي الصور المعلومة لها الموافقة لها في الماهيّة المخالفة لها في الوجود  
ولوازمه، فمناط اتّصاف الشيء بالشيء إنّما هو قيامه بحسب وجوده العيني، لا بحسب  
وجوده الذهني.  
قوله: وفيه ما فيه...

قال المصنّف في الحاشية: «لأنّه خلاف الوجدان، ولأنّه جمع بين القول بالشيح  
والمثلية؛ لأنّ ذلك القائم شيع للموجود الخارجي، وذلك الحاصل مثل له»<sup>١</sup>.  
أقول: أمّا بيان كون ذلك القائم شيعاً؛ فلاّنه كيف وأمر مغاير مع الجوهر في الماهيّة،  
ولكن يوافق في بعض الأعراض، وأمّا بيان كون الحاصل مثلاً له؛ فلاّنه فرد آخر  
لماهيّة ذلك الجوهر.  
ثمّ إنّّه يرد على هذا القول:

أولاً: أنّ البرهان القائم على الوجود الذهني لا يدلّ على أكثر من ثبوت واحد وأنّي  
لهذا القائل دعوى ثبوتين في الذهن يستوي أحدهما بـ«الحصول» والآخر بـ«القيام».  
وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه يجب أن يكون كلّ واحد منهما متّحداً في الماهية مع  
الجوهر الخارجي، كما تسوق إليه أدلّة الوجود الذهني، وعندئذ يرجع الإشكال، بل  
يلزم اجتماع المتقابلين في كلّ من الأمرين الذهنيين أيضاً؛ إذ هما متّحدان في الماهية  
وإنّ أدعي تغايرهما بحسب الذات لكان ذلك هو القول بالشيح والمثال وجمعاً بين  
المذهبيين.

وثالثاً: أنّ المفروض أنّ هذين الأمرين مشتركان في جميع المشخصات والقيود إلّا

الحصول والقيام للذات يراد بهما: الجوهرية والعرضية، فحينئذ يأتي سؤال بأنه ما المخصص لتخصيص أحدهما بالكلية والآخر بالجزئية أو تخصيص أحدهما بالخارجية والآخر بالذهنية؟

ورابعاً: نقول: إذا كان المتصور عرضاً فإما أن يقول هذا القائل بتحقيق أمر واحد في الذهن، وهو القيام فقط، وحينئذ يسأل عنه عن وجه التفريق بين الجوهر والعرض مع أنه يلزم منه اجتماع المتقابلين في جميع الأعراض دون الكيف، بل وفي الكيف أيضاً؛ لصيرورة الوجود الذهني تحت نوعين من الكيف بحسب الذات في رتبة واحدة. وإما [أن] يقول بتحقيق الأمرين في كل عرض أيضاً، فيلزم اجتماع المتقابلين أيضاً؛ إذ تصير الأعراض الخارجيّة جواهر ذهنيّة؛ فإنّ ذلك الأمر الحاصل غير موجود في الموضوع. قوله: بالأشباح...

شيح الشيء: ما يفايره بحسب الذات ويوافقه في بعض الصفات المرتبة، وتكون دلالة على الشيء طبيعية، وذلك مثل الصورة المنطبعة في المرآة أو الصورة المنقوشة. واعلم أنه على القول بالشيح ترتفع الإشكالات كما بينه المصنّف، ولكنّه مخالف لما دلّ على الوجود الذهني كما عرفت.

ويرد عليه أيضاً: أنه يلزم منه كون جميع العلوم الحصوليّة جهالات؛ إذ العلم بالشيء عبارة عن انكشافه بما هو عليه؛ فإذا لم يصر الشيء منكشفاً بجميع مقوماته ولوازمه لم تنكشف حقيقة الشيء عند العالم، فيكون العلم به جهلاً مركباً. وقال المحقق اللاهيجي في توجيه هذا القول:

إن ماهيات الأشياء في الذهن لما لم تظهر عنها آثارها. ولم تصدر عنها أحكامها، أطلق القدماء عليها لفظ الأشباح؛ لأنّ شيح الشيء: ما لا يصدر عنه أثر ذلك الشيء، لا أنّهم قائلون بحصول أشباح الأشياء في الذهن. وأنّ هناك مذهبيّن<sup>١</sup>



أقول: ويمكن توجيه آخر بأنه لما كان نفس حقيقة الشيء نحو وجوده الخاص العيني، فيكون مرادهم في التعبير عن الموجود الذهني بالشيء، هو شبح وجوده، أي حقيقته حتى يكون الوجود الذهني - في قبال الوجود الحقيقي - وجوداً شبحياً، كما يعبر عنه بـ «الوجود الظلي» في قبال «الوجود النوري» فليس مرادهم من الشبح: شبح الماهية، بل شبح الحقيقة.

قوله: موجودية الماهية متقدمة على نفسها...

هذا بناء على مذهب أصالة الوجود ظاهر؛ لأنه على هذا المذهب تكون الماهية منتزعة عن الحقيقة الوجودية، فهي عبارة عن حدّ الوجود، ولا ريب في أن الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ انتزاعه. وأنا على مذهب أصالة الماهية فغير ظاهر؛ إذ على هذا المذهب يكون الوجود أمراً منتزعاً عن تقرر الماهية، لا من الماهية من حيث هي؛ فإنها ليست إلا هي على كلا المذهبين، بل انتزاع الوجود على هذا المذهب إنما يكون من الماهية الصادرة من الجاعل.

ولما كان كلام السيد، وهو أن موجودية الماهية متقدمة على نفسها، مخالفاً لمذهبه حيث يقول بأصالة الماهية وجه المصنف كلامه في الحاشية<sup>١</sup> وفي تعليقه على الأسفار<sup>٢</sup>، بأن الماهية الخارجة عن استواء الطرفين المستحقة لحمل موجود، بسبب اكتسابها الحيثية المبعولية، متقدمة على الماهية من حيث هي؛ إذ اعتباريتها محلّ وفاق، فالسيد يقول: كلّ ما هو في الخارج، وكذا كلّ ما هو في الدهن فهو ماهية من الماهيات، وما لم يكن كذلك لا تكون ماهية، وعلى هذا ما لم تصر الماهية موجودة لم تصر ماهية من الماهيات أصلاً؛ إذ المعدوم الصرف ليس له ماهية، وليس شيئاً من الأشياء، فإذا لم تكن للماهية تحصيل خارجي أو ذهني فهي ليست بماهية من الماهيات.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٣، التعلية ٤٥.

٢. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٦٥، التعلية ٢.

وقال صدر الدين في الأسفار:

إن معنى تقدّم الماهية الموجودة - كالإنسان - على نفسها: أنَّ هناك أمر واحد: إنسان وموجود، فتحقّقه وحصوله من حيث هو موجود أولى بالحصول من حيث هو ماهية الإنسان، وسواء بالتقدّم الرتبي، نظير تقدّم الملزوم على اللازم<sup>١</sup> انتهى. وقد عبّر المصنّف في الحاشية عن هذا التقدّم بـ «التقدّم بالأحقّة»<sup>٢</sup>.

أقول: فالمراد من هذا التقدّم: أنَّ العينية التعليلية لموجودية هذا الموجود هو وجودها، أعني ما اكتسبها من الجاعل، لا ماهيتها. قوله: لا استبعاد...

توضيح هذا الدفع: أنه لما كانت الماهية في مقام ذاتها وما هيّتها تابعة للوجود، فتكون الماهية الذهنية مغايرة للماهية الخارجية؛ إذ الوجود الخارجي والذهني متغايران بحسب الحقيقة، فكذلك ما يتبعهما، وهو الماهية، فليس هناك ماهية واحدة متجنّسة بالجوهرية وبالكيفية. فالمقصود من وحدة الماهيتين: أنَّ هذا الموجود الخارجي إذا وجد بالوجود الذهني يكون هو ذلك، وذلك الموجود الذهني إذا وجد بالوجود الخارجي يكون هو هو.

وهذا هو المراد من اتّحاد المنقلب إليه والمنقلب عنه، يعني إذا قام أحدهما مقام الآخر، بأن وجد في تلك الشرائط والأحوال كان عينه، وكذا تكون الماهية الذهنية والخارجية.

قوله: مدار إشكال...

قال المصنّف في الحاشية في وجه ذلك:

إذ مدار جزئيته على كون الموضوع الذي هو الذهن من جملة المشخّصات، ومدار كليته على أنَّ كل شيء، في العقل يحذف غرابته، سواء كان ذلك الشيء نفس الموجود

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣١٦، بتصرف.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٣، التعليقة ٤٥.

الخارجي أو شبيهه أو منقلب منه.<sup>١</sup>

أقول: الملاك في مدار الكلية هو حذف الغرائب الخارجية التي حُفَّت بالماهية في الخارج، لا مطلق الغرائب حتّى التي تعرض الماهية في الوجود الذهني، فعلى هذا يمكن تقرير إشكال الجمع بين المتقابلين: الكلية والجزئية بوجه آخر، وهو أنّ الماهية الخارجية جزئية؛ لأنّ الشيء مالم يتشخّص لم يوجد، فالتشخّص الخارجي مساوق للجزئية، وإذا وجدت في الذهن تكون كلية؛ لما مرّ، فيتمّ ما قاله السيّد<sup>٢</sup> في مقام الجواب من أنّ الموجود في الذهن ليس بعين الموجود الخارجي في الماهية، بل منقلب عنه؛ وعندئذ تندفع الإشكالات بعذافيرها؛ إذ مدار الجميع على أنّ الموجود الذهني باقٍ على حقيقته الخارجية. نعم ما ذهب إليه السيّد فاسد من أصله، وقد مرّ الكلام فيه.

قوله: هو القول بالشيخ...

قال: «ويرد عليه: أنّه على هذا لا تكون الأشياء بأنفسها حاصلة في الذهن، بل أمر آخر مبين لها بالحقيقة».<sup>٣</sup>

قوله: بالنظر إلى ذاته بذاته...

أي مع قطع النظر عن الوجودين.

قوله: حقيقة معيّنة...

فالقائل بالشيخ يقول بأنّ للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته ماهية أصيلة وحقيقة واحدة معيّنة، وهي التي وجدت في الخارج، وأمّا الموجود الذهني فهو شيخ لتلك الماهية وظلّ لها، وأمّا القائل بالانقلاب فهو يقول: إنّهُ ليس للشيء حقيقة معيّنة في مقام ذاته، بل له حقيقتان وماهيتان: إحداها خارجية، والأخرى ذهنية، فالذهني إذا وجد في

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٤، التعليق ٤٧.

٢. الأضداد الأربعة، ج ٢، ص ٣١٧.

٣. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٤، التعليق ٤٩.

الخارج يصير ذلك الخارجي، كما أنَّ الخارجي إذا وجد في الذهن يصير ذلك الذهني، فليس للشيء بالنظر إلى ذاته بذاته حقيقة معينة، تكون جوهرًا أو عرضًا، فله إبهام في مقام الذات، يعني ما يكون أمرًا دائرًا بين الجوهر والكيف، والشيء في مقام ذاته لا بشرط عن الجوهرية والعرضية.

أقول: لازم هذا القول أن لا يكون لماهية الشيء مقوم ماهوي، أو تكون مستقومة بنقيضين. كما أنه منافٍ لظاهر قوله: «انقلب كيفاً» فإنَّ الظاهر منه أنَّ المنقلب عنه هو الحقيقة الأصلية؛ ولذا لم يعبر بالانقلاب في تبديل الذهني بالخارجي.

قوله: بل الموجود الخارجي...

قال المصنّف في الحاشية:

مثل ما يقال في تفسير الكلّي بالمطابقة لكثيرين، مع أنَّ المطابق موجود مجرّد، والكثيرون ماديون مثلاً، وبينهما غاية البعد، فالمراد بالمطابقة أنّه لو حصل الكلّي في الخارج كان عين الأفراد. ولو حصلت في العقل صارت عين ذلك الكلّي المجرّد؛ إذ يحذف غرائبها منه.<sup>١</sup>

أقول: فالكثير الخارجي يكون واحداً عقلياً، كما يكون الواحد العقلي كثيراً خارجياً، وقد عرفت أنَّ المرتبة العقلية أعلى مراتب الذهن.

نعم الكثير الخارجي كثير ذهني في مرتبة الخيال، وهي من المراتب النازلة للذهن. قوله: بحيث إذا وجد في الذهن...

لما امتنع حصول الوجود الخارجي في الذهن، كما استحال حصول الموجود الذهني في الخارج عبّر بقوله: «بحيث إذا وجد» حتّى تكون الصورتان مفترقتين. قوله: مادة مشتركة...

إنّما يلزم وجود مادة مشتركة في الانقلاب - أعني بين المنقلب عنه والمنقلب إليه -

لأن يحفظ الوحدة بينهما، فإن لم تكن مادة مشتركة، فهما موجودان متباينان انعدم أحدهما ووجد الآخر، فالمادة المشتركة بين المنقلب والمنقلب عنه، هي الهوى المبهمة، وهي التي تصير ماءً باقتران الصورة المائية، وتصير هواءً باقتران الصورة الهوائية، وتصير ناراً باقتران الصورة النارية في الانقلابات الطارئة عليها وإلا فمع قطع النظر عن الهوى المشتركة بين الكل، فهي أمور متباينة يوجد كل واحد منها بعد انعدام الآخر، فمعنى الانقلاب تبدل الصورة مع بقاء المادة.

قوله: في الهوى المبهمة...

الهوى هي المادة القابلة، والمقصود من إيهامها: أنه ليس لها في مقام ذاتها أدنى فعلية وأقل تعين، فهي قابلة محضة؛ ولذا تجتمع مع جميع الفعليات، ولو كانت لها أقل فعلية لم تجتمع مع جميع الفعليات؛ لأن كل فعلية وصورة من حيث إنها فعلية وصورة تعاند الفعلية الأخرى، فلا تجتمع فعليتان في مادة واحدة إلا أن تكون إحداها مرتبة ناقصة من الأخرى؛ إذ المرتبة الناقصة ليست بفعلية محضة، بل هي فعلية وقابلة.

قوله: في صفته أو صورته...

الانقلاب الوصفى هو تبدل وصف الشيء حال انحفاظ صورته ومادته، كصيرورة الثلج ماءً، والانقلاب في الصورة: تبدل صورة الشيء وفعلية الذات مع بقاء مادته كما مر.

قوله: بتمامها...

أي بمادتها وصورتها وأوصافها العارضة لها اللازمة لذاتها.

بحث

إن انقلاب الموجود الخارجي إلى موجود ذهني، وكذا العكس في الانقلاب الحاصل في الطبائع، الذي هو المصطلح في الطبيعيات؛ لأن قوام الانقلاب الطبيعي بانعدام صورة المنقلب عنه - كما عرفت - وليس الأمر هنا كذلك؛ لأنه عند حدوث

الوجود الذهني لا يشترط انعدام الموجود الخارجي، بل كثيراً ما يكون كلا الوجودين موجودين معاً، فإذا انقلب الخارج إلى ذهن لم يتبدل شيء بشيء في الخارج ولا في الذهن، بل زاد موجود ذهني إلى موجود خارجي، نظير انطباع صورة شيء موجود في المرأة؛ فإنّ ذا الصورة موجود حينئذٍ.

إذا تقرّر ذلك فلا يلزم أن يكون مادة مشتركة بين المنقلب عنه والمنقلب إليه، كما يلزم في الانقلاب الطبيعي من جهة بقاء الوحدة بعينها؛ إذ السخية بالطبع موجودة بين الوجودين، كما بين الصورة وذو الصورة، فلا تحتاج إلى جهة مشتركة.

قوله: أمراً مبهماً عاماً...

أي لا بشرط من التعيّن بأية مقولة حتّى يكون مشتركاً بين جميع المقولات ويجتمع مع كلّ واحد منها، ومثّل له المصنّف في العاشية بنفس الأمر والشيء. والممكن<sup>١</sup>، وذلك هو الظاهر من كلام السيّد من قوله: «يفرض العقل...». <sup>٢</sup> فكأن السيّد يقول بعدم وجود جامع حقيقي بين المقولات؛ لكونها متباينات بتمام الذات.

قوله: بظاهره سخيف...

فقد أورد عليه

أولاً: بأنّ هذا الدفع مخالف لما يراه من القول بأصالة الماهية، بل يصلح ذلك مع القول بأصالة الوجود وأنّه حقيقة مقولة بالتشكيك؛ ولذلك قال المصنّف: «بظاهره سخيف».

وثانياً: أنّ الماهية منار الاختلاف، فلا سبيل إلى القول بالاتحاد بين ماهيتين؛ فإنّ اختلاف الماهيتين يقع بأحد أجزائهما فضلاً عن تمام ذاتيهما، فليس بين الماهيتين المنقلب عنها والمنقلب إليها جهة مشتركة تكون مادة لهما، ويمكن أن يجعل ذلك تنمّة للإشكال الأول.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٥، التعليقة ٦٢.

٢. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣١٨.

واعترض المحقق الدواني على هذا المذهب.

أولاً: «بأنَّ انقلاب الحقائق غير معقول، بل المقول أن تتقلب المادّة من صورة إلى صورة، أو ينقلب الموضوع من صفة إلى أخرى، فإذا لم يكن بين الامرين أمر مشترك يبقى مع الانقلاب - كالمادّة أو كالجنس مثلاً - لم يصدق أنَّ هناك شيئاً واحداً، يكون تارة ذلك الأمر وأخرى أمر آخر».

وثانياً: «ما هذا الأمر الواحد الذي زعم أنّه بحيث إذا وجد في الخارج كان ماهيّة، وإذا وجد في الذهن كان ماهيّة أخرى، وكيف تحفظ الوحدة مع تعدّد الماهيّة؟»  
وثالثاً: «على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايراً بالماهيّة للحاصل في الخارج، وهو خلاف مقتضى الدليل الدالّ على الوجود»<sup>١</sup>.

أقول: وإذا أمعنت النظر فيما ذكرناه في معنى الانقلاب - هنا - تعرف بأنّ جميع هذه الإشكالات سوى الأخير غير واردة على هذا القول.  
قوله: نعم هذا حقّ طلق للوجود...

هذا التحقيق وإن يصلح مع القول بأصالة الوجود، وأنّه حقيقة ذات مراتب إلا أنّ الانقلاب الاصطلاحي لا يصحّ حتّى مع هذا القول، وهو ظاهر.  
قوله: أصل محفوظ وسنخ باقي...

وهو نفس حقيقة الوجود المشتركة في جميع المراتب، المتميّزة كلّ مرتبة عن أخرى بنفس ذاتها، لا بأمر خارج عنها، كما أنّ الاشتراك بين المرتبتين بنفس ذاتيهما، لا بأمر خارج عنهما.

ما قيل في الذبّ عن الإيرادات

قوله: فعند المحقّق...

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣١٨ و٣١٩، وقد ذكر فيه اعتراض المحقّق الدواني.

للمحقق في مقام الذب عن الإشكالات دعويان:  
الأولى: عدم كون الموجودات الذهنية كيفاً حقيقة، وأن إطلاق الكيف عليها في لسان القوم إطلاق مسامحي، من باب تشبيه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية.  
الثانية: أن الموجود الذهني الذي هو المعلوم بالذات يكون من مقولة المعلوم بالمرض، فإن كان جوهرأ فهو جوهر وإن كان كتأ فهو كتأ، وهكذا.  
قوله: ما عدا الكيف...

بل وحتى الكيف؛ إذ يلزم منه اجتماع نوعين متضادين، فالصورة الذهنية كيف نفساني معقول، ويقابله كيفيات أخر. نعم لا يلزم منه صيرورة ماهية واحدة متجسنة بجنيين من الأجناس العالية.

قوله: إنما هو على المسامحة...

تقرير للدعوى الأولى، قال المحقق:

لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عَدَهُمْ إِثَاءً كَيْفًا عَلَى سَبِيلِ الْمَسَامَحَةِ وَتَشْبِيهِ الْأُمُورِ الذَّهْنِيَّةِ بِالْخَارِجِيَّةِ.<sup>١</sup>

أقول: وبيان كلامه: أن المراد من الكيف إن كان هو المقولة التي إذا وجدت في الأعيان تكون غير مقتضية للقسمة ولا النسبة، فهذا الاعتبار ليست الجواهر الذهنية كيفاً؛ لأنها إذا وجدت في الأعيان لا تكون كذلك.

نعم، الموجود الذهني لا يقبل قسمة ولا نسبة بالفعل، ولكن لما كان ذلك خاصة للكيف، فيصح إطلاق الكيف عليه تشبيهاً له بالكيف الخارجي، فالكيف سوى كونه من الأجناس العالية عرض خاص أيضاً للأمور الذهنية.

فظهر النظر فيما أورده المحقق اللاهيجي على هذا الكلام بقوله:

ومتا يجب أن يعلم أن وجود الصورة العلمية في الذهن إنما هو وجود ذهني للمعلوم.



الذي هو ذو الصورة، وليس هو وجوداً ذهنياً لنفس هذه الصورة، بل وجود خارجي لها؛ فإنّ الذهن - أعني النفس الناطقة - موجود في الخارج، وقد قامت بها تلك الصورة، وترتبت على تلك الصورة آثارها ولوازمها، ولا معنى للوجود الخارجي إلا ذلك، كما أنّ لفظ زيد وجود لفظي لذات زيد، ولكنّه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة، فالصورة العلمية من مقولة كيف حقيقة لا مسامحة وتشبيهاً للأمور الذهنية بالأمور المنيّة.<sup>١</sup> انتهى ملخصاً ومحرراً.

وجه النظر: عدم صدق تعريف كيف عليها؛ فإنّ المقولة النسي إذا وجدت في الخارج - أي الخارج عن النفس الناطقة - تكون غير مقتضية للقسمّة... إلى آخره. قوله: وأما في الحقيقة...

تقرير لدعواه الثانية، وهي أنّ العلم من مقولة المعلوم حقيقة، وأنّ الصورة الذهنية متحدة مع ذي الصورة في المقولة، فإن كان جوهرها فهي أيضاً جوهر، وإن كان مقولة أخرى فهي أيضاً من تلك المقولة. هذا ولكنّ المحقّق لا يمكنه القول بالقطعة الأخيرة من هذا الكلام؛ فإنّه خصّ المقولات بالموجودات الخارجية، وجعل المقسم لها هو الموجود الخارجي حسبما قرره الحكيم الخاجوني في تعليقه على الشواذق<sup>٢</sup>، فإنّ صَحّ ذلك فلا يجوز للمحقّق أن يقول باتّعاد المعلوم بالذات الذي هو موجود ذهني مع المعلوم بالعرض في المقولة.

قوله: وأما جوهرية شيء وعرضيته...

بناءً على صَحّة ما ذهب إليه المحقّق في مقام الذبّ عن الإشكال، وهو عدم كون الأمور الذهنية كيفاً حقيقة، يرتفع هذا الإشكال أيضاً، وهو اجتماع الجوهرية والعرضية في ماهية واحدة؛ إذ المفروض أنّ الأمور الذهنية ليست بمرض حقيقة، بل عرضيتها على سبيل التشبيه والمسامحة.

١. شواذق الإنهاج، ج ١، ص ٤٦.

٢. المصدر.

قوله: هو نحو من الوجود...

وهو الوجود المحمولي الذي يكون للأعراض، وقد اصطلح عليه بعض أعاضم المحققين بـ «الكون الرابطي»<sup>١</sup> وهو عبارة عن الوجود في الغير، فيكون وجوده في نفسه عين وجوده في غيره، وهكذا يكون وجود الأعراض.

ثم إنه لما كان الوجود عارضاً للماهية جوهرأ كانت أو عرضاً؛ ضرورة أن الماهية في مقام ذاتها الماهوي غير متقومة بالوجود، فالوجود يكون عرضياً للماهية، كما أن العرض عرضي للأعراض التسعة، وليس بذاتي لها؛ لأن العروض غير داخل في ذاتها، بل هو صفة لوجوداتها.

قوله: ولا منافاة بين كون...

لأن جوهرية الشيء ذاتية له؛ إذ الجوهر جنس له، بخلاف عرضية الشيء؛ فأنها - كما عرفت آنفاً - خارجة عن ذاته، فليست بذاتية له، بل هي عرض خارج محمول.

قوله: لا في مقام ذاته...

أي بالعرض وباعتبار أمر عارض له، وهو وجوده.

قوله: بحمل ذات...

اعلم أن حمل مفهوم على شيء، والحكم باتحاده معه يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يراد به: أن مفهوم المحمول نفس الموضوع إذا لوحظ بينهما نحو من التغاير، كالإجمال والتفصيل مثلاً، وحينئذ يجعل المجمل موضوعاً والمبين محمولاً، ويكون المعنى: أن هذا الموضوع بعينه نفس المحمول بحسب المفهوم، وهذه سيرة اللغوي والترجمان متى يفسرون الألفاظ، وكذا سيرة أرباب العلوم في التعريفات. ولما لم يكن الوجود في الحمل ملحوظاً، فلا يقصد من هذا الحمل: الاتحاد في الوجود، لا الخارجي ولا الذهني، ويسمى ذلك بـ «الحمل الذاتي الأولي» أما كونه ذاتياً؛ فلأنه

١. انظر: الأسناد الأربعة، ج ١، ص ٣٢٧ وما بعدها.

يجري في الذاتيات وما هو بمنزلتها، وأما كونه أولياً؛ فلأنه أولي الصدق والكذب.  
 الثاني: ما يكون الوجود فيه ملحوظاً، فأريد من هذا الحمل: أن الموضوع متحد  
 بحسب الوجود مع المحمول سواء كان الحكم على نفس مفهوم الموضوع، كما في  
 القضايا الطبيعية، أو على مصداقه كما في المحصورات وما في حكمها. ويسمى بـ  
 «الحمل الشائع الصناعي» أو «الحمل المتعارفي».

ولا يخفى أن الاتحاد الوجودي الملحوظ فيه أعم من الوجود الخارجي والذهني،  
 وينقسم إلى الحمل بالذات وبالعرض، فالأول: ما كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم عليه،  
 كقولنا: الإنسان حيوان. والثاني: ما كان عرضياً له، كقولنا: الإنسان ضاحك.  
 قوله: فهي كيف...

بيانه: أن الماهيات الذهنية نفس مقولاتها الخارجية بالحمل الأولي، فالجوهر  
 الذهني جوهر بالحمل الأولي، وهكذا الحال في سائر المقولات، والمراد أن ماهية الأمر  
 الذهني نفس ماهية المقولة الخارجية، فالموجود الذهني والموجود الخارجي متحدان  
 بحسب الماهية. وأما بالحمل الشائع، فالموجود الذهني واقع تحت مقولة الكيف،  
 بمعنى: أن وجود الأمور الذهنية وجود كيفي، لا الوجود الخاص الذي يعرضها في  
 الخارج؛ لأن لكل مقولة وجوداً خارجياً مختصاً بها.

ولا يخفى أن هذا الجواب منه - على فرض تسليمه - لما هو المشهور عندهم من  
 أن الموجود الذهني كيف.

قوله: ولا منافاة لاختلاف الحمل...

هذا توضيح لعدم التناقض بين القضيتين من جهة انتفاء وحدة الحمل بينهما، مثلاً إذا  
 قلنا: إن الجوهر الذهني جوهر فهذا بالحمل الأولي، وإذا قلنا: إنه كيف فهو بالحمل  
 الشائع، كما أن الممدوم المطلق ممدوم مطلق بالأولي وموجود ذهني بالشائع.  
 قوله: وراء الوحدات الثمانية...

التناقض عند المناطقة اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل واحدة كذب

الأخرى، ولا تتحقق هذه الحيثية إلا أن تكون القضيتان متحدتين في جميع القيود؛  
فلذلك اعتبروا الوحدات الثمانية المشهورة، وهي وحدة الموضوع والمحمول والزمان  
والمكان والشرط والإضافة، مع الجزء والكل، ومع القوة والفعل.

ثم إنهم لما التفتوا إلى قضايا متحققة فيها هذه الوحدات، والحال أن تلك الحيثية غير  
متحققة فيها، كقولنا: الجزئي جزئي، والجزئي ليس بجزئي، بل هو كلي، والحرف  
حرف، والحرف ليس بحرف، بل هو اسم ونحوهما من القضايا؛ فإن كلتا القضيتين  
الإيجابية والسلبية صادقتان، فتفتنوا إلى وحدة أخرى غير موجودة، وهي وحدة  
الحمل؛ فإن الحمل في القضية الإيجابية هو الحمل الأولي، وفي القضية السلبية هو  
الحمل الشائع، فاعتبروا وحدة الحمل وراء تلك الوحدات. وتفصيل الكلام في بابه.  
قوله: الطبائع الكلية العقلية...

المراد بها - حسب تصريح المصنف في حاشية الأسفار<sup>١</sup> - هو الكلي الطبيعي الذي  
هو معروض الكلية، والذي هو موجود بالوجود السعي في الذهن، وبالوجود الشخصي  
في الخارج، فليس المراد الكلي العقلي الاصطلاحي؛ إذ البحث في الطبائع الكلية التي  
توجد بوجودين: الخارجي والذهني، والكلي العقلي ليس له إلا وجود واحد، وهو  
الوجود الذهني. كما أن المراد منها ليس العقول الكلية؛ فإنها جزئيات بحسب هذا  
الاصطلاح.

قوله: من حيث كليتها ومعقوليتها...

المراد من كليتها: لا بشرطيتها عن كل شيء حتى عن الكلية واللاشرطية،  
فالمقصود هي الماهية الممرأة عن الكلية وعن الجزئية، والمراد من معقوليتها: مجرد  
كونها مفهوماً.

قوله: لا تدخل تحت مقولة...

يعني أن هذه الطبائع من حيث كونها أمراً معقولاً لا تكون فرداً لمقولة؛ لما سيذكره من الملاك لفردية الشيء للمقولة بل هذه الطبائع نفس ذواتها وأعيان ماهياتها، وهذا تفسير لقوله: «من أن الأمر الذهني من تلك المقولة بالحمل الأولي».

قوله: من حيث وجودها في النفس...

لعلّ قوله: «في النفس» إشارة إلى أن قيام الصور الذهنية بالنفس قيام حلولي لا صدوري، كما أن قيد الحيثية إشارة إلى أن الصور كيف بالحمل الشائع، فقد عرفت أن الملاك فيه هو الاتحاد في الوجود ذهنياً كان أم خارجياً.

قوله: تصوير مظهراً أو مصدرأً لها...

قال المصنّف في الحاشية: «المظهرية بالنسبة إلى المعقولات الكلية، والمصدرية بالنسبة إلى الخيالات»<sup>١</sup>.

أقول: إن مذهب صدرية<sup>٢</sup> في العلوم الجزئية - أي الخيالات - أنها صادرة من النفس، وتقوم بها قياماً صدورياً، ومذهبه في العلم بالطبائع الكلية أنها متحدة مع أرباب أنواعها، فلا صدور من النفس، بل تتحد النفس حيثئذ مع ذلك الموجود المجرد النوري، فتصير النفس مظهراً لذلك المثال النوري، وتحصل لها المعرفة بتلك الطبيعة.

قوله: تحت مقولة الكيف...

إنما لم يقل: كيف، بل قال: تحت مقولة الكيف؛ لأنّ حمل مقولة على شيء يتوقّف على كون تلك المقولة داخلة في ماهية ذلك الشيء حتّى تكون جنساً لها، ومن المعلوم أن الكيف ليس بداخل في جميع ماهيات الصور الذهنية.

قوله: لأنّ مجرد أخذ مفهوم جنسي...

إنّ الملاك في صيرورة شيء فرداً حقيقياً لمقولة أمران:

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٣٩، التعليقة ٧٦.

٢. انظر: الأشعار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٤، ٣٠٩.

أحدهما: أن يكون مفهوم تلك المقولة مأخوذاً في ماهية ذلك الشيء وإلا لم يصح حملها عليه. كما مر.

ثانيهما: أن يترتب على ذلك الشيء آثار تلك المقولة، وذلك لا يتحقق إلا بعد وجود ذلك الشيء بالوجود الذي يخص تلك المقولة، فيصح عندئذ أن تحمل عليه تلك المقولة بالحمل الشائع لكونه مندرجاً تحتها بالاندراج الحقيقي.

وأما وجه اشتراط ذلك: أن مجرد صدق مفهوم على أمر لا يوجب صيرورة ذلك الأمر مندرجاً تحت ذلك المفهوم، ويصير فرداً حقيقياً له، ألا ترى أن نفس المقولة من حيث هي ليس بفرد من أفراد نفسها؛ ألا ترى أن مفهوم الجزئي وحده عين نفسه ولكن ذلك لا يوجب صيرورته جزئياً؛ ألا ترى أن عينية الحد للمحدود لا توجب كون الحد فرداً للمحدود؟ فالذي يوجب ترتب آثار المقولة على شيء، ويجعل الشيء فرداً لها، هو الوجود الخارجي المختص بتلك المقولة، فالوجود الذهني لا يجوز أن يكون فرداً حقيقياً من مقولة حتى تحمل عليه المقولة بالحمل الشائع؛ لاتفاء ما به قوام ذلك الاندراج، وهو الوجود العيني. فالأمور الذهنية ليست مقولاتها بالحمل الشائع.

نعم، لما كانت الماهيات الذهنية موجودة بوجود كيفي، فهي كيف بالعرض؛ إذ كيف ليس بذاتي لها؛ لما عرفت من أن الوجود عرضي للماهية، على أن هذا الوجود لا يخص بها، فلا يلائم ماهياتها؛ فإن لكل ماهية وجوداً يخصها حتى تظهر آثارها، فالكَم والجوهر باقتضاء ذاتيهما يطلبان الوجود الجوهرى والوجود الكَمى لا غير، وكذلك تكون سائر المقولات، وذلك معنى قول الصدر: «إنها كيف بالعرض»<sup>١</sup>. لا ما سيقوله المصنّف في جواب قوله: إن قلت.

قوله: كما في الشخص الخارجي من السطح...

إذ الاتصال والقرار وقبول الانقسام من جهتين من خواص الكَم المترتبة على السطح بعد وجوده الخارجي.

ومن المعلوم البديهي أن هذه الآثار لا تترتب على السطح المعقول، فلا يكون كماً بالحمل الشائع؛ لعدم ترتب آثار الكم عليه، فهو كم بالحمل الأولي، بمعنى أن مفهوم الكم مأخوذ فيه.

فإن قلت: إن حقيقة الشيء ماهي ذلك الشيء بالحمل الشائع، وعلى هذا يكون للشيء حقيقتان؛ فإنه بالحمل الشائع الخارجي نفس مقولته، وبالحمل الشائع الذهني كيف، فصار مندرجاً تحت مقولتين.

قلت: حقيقة الشيء نحو وجوده الخارجي لا الذهني، فالوجود الخارجي مكوّن للحقائق دون غيره.

قوله: فهي مع قطع النظر عن الوجود...

قد عرفت أن الماهية بناءً على أصالة الوجود أمر اعتباري لا حقيقة لها، فهي منتزعة عن حدّ الوجود الذي هو أمر عديم.

قوله: والوجود وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضاً...

كأنه جواب عن سؤال، وهو أن الطبائع الكلية إذا كانت جوهرية وعرضية بسبب الوجود؛ إذ لا يترتب عليها آثارها ما لم تكن موجودة، فيجب أن يكون الوجود جوهرًا وعرضًا.

وتوضيح الجواب: أن الوجود وإن لم يكن جوهرًا ولا عرضًا، ولكنه الذي به ظهور الماهيات وآثارها، ونظيره في عالم الطبيعة الماء ونور الشمس؛ فإن حياة كلّ نام بالماء، وبسببه يصير كلّ نبات فرداً منه؛ إذ البذرة ما لم تُسَق بالماء فهي جماد قابل لأن يصير نباتاً، فإذا سُقيت بالماء ظهرت منها نباتيتها من النمو والورق والثمر والاختصار، مع أن نفس الماء ليس من الأجسام النامية. ومثل الماء نور الشمس، فإن حيوية كلّ جسم نام به، مع أنه ليس بجسم نام. فالوجود الذي به حياة جميع الماهيات الميّنة الجوهرية والعرضية، ليس بجوهر ولا عرض.

قوله: لكنّها موجودة بالوجود الذهني...

لا مجال لهذا الإشكال؛ لأنَّ الصدر<sup>١</sup> لم يعلّق اندراج النوع تحت الجنس على مطلق الوجود، بل علّقه على الوجود العيني فقط، وذلك هو الظاهر من كلامه الذي حكاه المصنف، وهو قوله:

«بل الاندراج الموجب لذلك أن يترتب على المندرج آثار الطبيعة المندرج فيها» إلى أن قال<sup>٢</sup>: «وترتب الآثار مشروط بالوجود المعيني»<sup>٣</sup>.

قوله: هو الوجود الخاص...

ذلك إضافة بيان منه لما سبق.

وتوضيحه: أنَّ الوجود على صنفين:

الصنف الأول: الوجود الذي لا يختصّ بماهية، بل هو مشترك بين جميعها، وهو وجود تطفلي تبعي، ويسمّى بـ«الوجود الذهني»، والمراد من كونه تطفلياً تبعياً: أنَّ هذا الوجود للنفس والأمور الذهنية موجودة بوجود النفس تبعاً وتطفلاً، وليست موجودة بوجودات أنفسها.

الصنف الثاني: الوجود الخارجي الذي يختصّ بكلّ ماهية بحسب مقولتها، فوجود كلّ مقولة خاصّ به، ولا تشترك في خصوصيّة ذلك الوجود مقولة أخرى، فالوجود الخاصّ بكلّ ماهية هو الذي تظهر به آثار الماهية.

قوله: كالأعيان الثابتة...

الأعيان الثابتة: اصطلاح من العرفاء<sup>٤</sup>، والمقصود منه بالتعبير الفلسفي: ماهيات الموجودات وحقائق الأشياء الحاضرة في نشأة العلم الربوبي، فهي موجودة بوجود علمي<sup>٥</sup>، وقالوا: «إنها معدومات ما شئت رائحة الوجود قطعاً»<sup>٦</sup>، ويقصدون من ذلك: أنها

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٦، نقله بتصرف.

٢. لمزيد الاطلاع حول هذا المصطلح انظر: شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٥٤، تعليقة آية الله حسن زاده الآملی.

٣. انظر: كتاب التعريفات، ص ٢٠٦، الرقم ١٠٣٢؛ شرح غرر الفوائد، ص ٤٠١، تعليقة الآملی (٢٣٧).

٤. انظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٣١.



غير موجودة بوجوداتها العينية المختصة بكلّ منها بحسب مقولاتها، بل كلّها موجودة بوجود علمي تطلقى تبعاً لوجوده تعالى، فالأعيان: نبات وحيوان وعقل ونفس وعرض بالحمل الأولي وعلم أعلى بالحمل الشائع.

قوله: في ذلك المقام الشامخ...

وهو مقام التجلّي العلمي بالفيض الأقدس، وهو عالم الأسماء والصفات المستى عندهم بـ «المرتبة الواحدة»<sup>١</sup>.

ثم إن التعبير في لفظ «ذلك» الذي يشار بها إلى البعيد، يفيد علوّ ذلك المقام وترفعه عن إدراك العقول والأفهام.

قوله: وقد أوردنا...

خلاصة ما أوردته على كلام الفيلسوف الأكبر منع كلية الشقّ الأخير من الجواب، وهو كون الأمور الذهنية كيفاً بالحمل الشائع.

وتوضيحه: أنّ هذه الدعوى صحيحة في الماهيات والطبائع الكلية للجواهر والأعراض، وأمّا في جزئيات تلك الماهيات وأشخاصها فلا نسلم؛ لأنّ القوم صرّحوا بأنّ لكلّ طبيعة أفراداً ذهنية، والفرد هو الطبيعة بالحمل الشائع، ومع تصريحهم بكونها كيفاً، رجع الإشكال في الجزئيات الذهنية، وهو صيرورتها متجنّسة بجنسين.

قوله: والجواب...

توضيح هذا الكلام: عدم تسليم كلامهم بأنّ الأفراد الذهنية أفراد حقيقة للطبيعة ومصاديقها بالحمل الشائع؛ لفقدان هذه الأفراد ما هو المحقّق للفردية الحقيقية، وهو الوجود الخاصّ العيني الذي به تظهر آثار الماهية، فوجود الأفراد في الذهن - مثل وجود الكليات - وجود مشترك ظلّي تبعي تطلقى، ويفترق وجودها عن وجود الكليات، بأنّ وجود الكليات وجود عقلي ووجود الجزئيات وجود خيالي.

١. انظر: كتاب التصديقات، ص ٢٦٧، الرقم ١٣٢٩.

قوله: لأنها فوق الجوهرية وغيرها...

يعني من الأعراض. ولا يخفى ما في هذا الكلام - أعني كون الماهية الذهنية فوق الماهيات - فإن الماهية كلي متواطئ في مذهبه، فلا يتصور في أفرادها فوقية فرد على فرد. نعم ذلك يتصور بحسب الوجود، ولكن الوجود الذهني أخس وأضعف بمراتب من الوجود الخارجى، وأضعفته من ناحية نفسه، ومن ناحية علته، وعدم ترتب أثر الطبيعة على الموجود الذهني خير شاهد لضعفه الوجودي.

نعم، تصح هذه السلوب عن الأعيان الثابتة؛ لأن وجودها فوق وجود الجواهر والأعراض وأقوى منها وأشد وأكمل؛ لأنها موجودة بوجود واجبي.

قوله: فلزم اجتماع المتقابلين...

بل اجتماع ماهيتين لوجود واحد؛ فإن للصور المعقولة ليس إلا وجود واحد، وأما اجتماع المتقابلين فهو عبارة عن اجتماعهما بوجوديهما، وذلك هو المحال، كما أن اجتماع ماهيتين لوجود واحد - أيضاً - محال.

قوله: وإذا كانت كيفاً بالعرض...

بأن يكون متحداً مع ما هو الكيف بالذات، فيكون ذلك الكيف بالذات واسطة في عروض الكيفية له.

قوله: قلنا: وجود...

ملخص الجواب: اختيار الشق الأخير من السؤال، وهو كون الأمر الذهني كيفاً بالعرض، وأما الكيف بالذات فهو ماهية العلم الذي له وجود خاص في الذهن، وبواسطتها تصير المقولات كيفاً بالعرض. وبعبارة أخرى كما في تعليقة المصنف على الأسفار:

أن المقولات في العقل مفاهيم جوهر وكم وكيف، ويضاف إليها وجود ناعتي، وهذا الوجود له ماهية، هي مفهوم العلم، وهي كيف بالذات، والمقولات كيف بالعرض.<sup>١</sup>

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٨، التعليقة ١، للحكيم السزوازي.

أقول: هذا غاية ما يقال في تشريح كلامه، ولكنّه لا يخلو من نظر؛ فإنّه لو كان لذلك الوجود الناعتي ماهيّة العلم، والمفروض ثبوت ماهيّة المقولة له، فيلزم أن يكون لوجود واحد ماهيّتان، ويلزم أن يكون المعلوم بالذات غير متّحد مع العلم بحسب الماهيّة.

ويمكن أن يقال بأنّ المقصود من الكيف بالعرض ليس المعنى الاصطلاحي المشتهر حتّى يحتاج في تحقّقه إلى وجود الكيف بالذات، بل المقصود من كون الموجود الذهني كيفاً بالعرض: أنّ وجوده وجود كيفي وماهيته ماهيّة المقولة، بخلاف الكيف بالذات؛ فإنّ ماهيته أيضاً ماهيّة الكيف.

قال المصنّف في تعليقته على الأسفار:

لكنّه ما ذكر في بيان كيفيّتها، أي كون الأمور الذهنيّة كيفاً، سوى أنّها صفات للذهن. وأنّ وجودها في النفس. وأنّ تعلم أنّه لا يثبت سوى عرضيّتها المطلقة.<sup>١</sup>

أقول: كون الأمر الذهني كيفاً من جهة وجود خواصّ الكيف النفساني فيها - كما يذكر في فصل الجواهر والأعراض - كما أنّ قوله: «إنّها صفات للذهن» كاف لإثبات كيفيّة الأمور الذهنيّة؛ لأنّ صيرورة أمر صفة للذهن خاصّة للكيف؛ إذ المقولات الآخر لا تقع صفات للذهن.

قوله: وإنّ أصرّ هذا الحكيم المتألّه في كتبه...

أقول: لم أعر على كتاب أصرّ فيه هذا الحكيم على كون العلم كيفاً، وكلامه هذا إنّما هو على مذهب القوم في العلم، لا على ماهو التحقيق عنده. وصرّح بذلك المصنّف أيضاً في تعليقته على الأسفار<sup>٢</sup>، ويشهد لما ذكر بعض كلمات هذا الحكيم في بحث الوجود الذهني في الأسفار منها قوله:

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٩٨، التعلّيق ١.

٢. المصدر.

من استنار قلبه بنور الله وذاق شيئاً من علوم الملكوتيين، يمكنه أن يذهب إلى ما ذهبنا إليه، حسبما نؤحنا به إليك في صدر البحث: أنَّ النفس بالقياس إلى مدرقاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحلّ القابل.<sup>١</sup>

ومنها: قوله: «إن قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول، بل بنحو آخر غيره».<sup>٢</sup>

ومنها: قوله: «إنَّ الحصول في المرأة بضرب شبيه بالقبول، وفي النفس بضرب شبيه من الفصل».<sup>٣</sup> هذه كلماته في صفحة واحدة.

قوله: لأنَّ وجود تلك الصور...

هذا دليل على عدم كون الصور الذهنية كيفاً.

وبيانه: أنَّه تلك الصور لو كانت كيفاً لكانت من المحمولات بالضميمة، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، أمّا كون الكيف من قبيل المحمولات بالضميمة: فلأنَّه من الأمور الحقيقية، وليس من الأمور الاعتبارية، فهو أمر زائد على وجود الموضوع كسائر الأعراض، وأمّا عدم كون تلك الصور من قبيل المحمولات بالضميمة: فلأنَّ وجودها لا يزيد على وجود النفس؛ فإنَّه وجود تطفلي للنفس وتبعي لها، والمفروض أنَّ ماهياتها ليست بشيء مع قطع النظر عن الوجود.

قوله: وظهورها لدى النفس...

هذه العبارة ناظرة إلى التوجيه الذي ذكره المصنّف للكيف بالذات من أنَّه وجود خاص له ماهية خاصة، يكون ظهورها على النفس.

وبيان إشكاله على التوجيه: أنَّه إن أُريد بظهورها على النفس هو الظهور لدى النفس بحيث تكون النفس منفصلة منه، فهو باطل؛ لأنَّ هذا الظهور ليس سوى تلك الماهية

١. الأستار الأربعة، ج ١، ص ٢٨٧.

٢. المصدر.

٣. المصدر، ص ٢٩٣.

وذلك الوجود، وقد ظهر حالهما؛ فإنّ ظهور الشيء ليس بأمر وراء نفس الشيء، فالظهور معنى حرفي فإنّ في نفس ذلك الشيء، ولو لم يكن كذلك لكان ظهور نفسه لا ظهور غيره، وإن أريد بظهورها على النفس ظهورها انفس، بأن تكون لها نسبة إلى النفس، فهذه النسبة إمّا إضافة مقولية، أي نسبة متوسطة بين النفس وبين الصورة العلمية، فتكون ماهية العلم إضافة لا كيفاً، وإمّا إضافة إشراقية، بأن تكون النفس مفيضة لتلك الصورة، فالعلم من سنخ الوجود، وليس من سنخ الماهية.

قوله: فكما أنّ فيض الله المقدّس...

اعلم أنّ لذاته المتعالية التي هي نور محض وصرف الوجود اعتبارات عند أصحاب العرفان، فإذا اعتبرت بشرط أن لا يكون معها شيء، فتسمّى عندهم بـ «المرتبة الأحديّة»<sup>١</sup> المستهلكة فيها جميع الأسماء والصفات، فهذه مقام لا اسم له ولا رسم له، ويسمّى بـ «مقام جمع الجمع وحقيقة الحقائق» كما يسمّى بـ «العلاء» وبـ «الهيوة الصرفة» وبـ «غيب الغيوب» وبـ «الكنز المخفي».

ويشار إلى هذه المرتبة بلفظة «ه» فإنّ هذه اللفظة على صورة الدائرة، وهي أبسط الأشكال، إشارة إلى أنّ المشار إليه بها أبسط ما يمكن أن يكون، وإذا اعتبرت الذات المتعالية بشرط جميع الأشياء كلّها وجزئها، فتسمّى بـ «عالم الأسماء والصفات» وهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بـ «الواحدية»، وهذه المرتبة باعتبار إيصال مظاهر الأسماء، التي هي الأعيان والعقائق، إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمّى بـ «المرتبة الربوبية».

والمراد من كون الذات مأخوذاً معها جميع الأشياء اللازمة لها، هو تجليها العلمي بالأسماء والصفات على الأعيان الثابتة، التي نسبتها إلى الذات نسبة لوازم الماهية إلى الماهية، فالأعيان موجودة بوجود الذات لا بإيجادها.

١. انظر: كتاب الترميزات، ص ٢٦٦، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٢٩٤ و ٥٢٦ و ٦٨٩ وما بعدها.

وهذا التجلّي حيث يكون في النشأة العلميّة يسمّى بـ «الفيض الأقدس» الذي به تظهر جميع التميّزات، وهي الصور العلميّة التفصيليّة في الحضرة الواحدة. ثم إنّ للذات المتعاليّة تجلّياً آخر في مرتبة ثانية، وهو تجلّيها الأفعالي في النشأة العينيّة، وهو ظهور الذات المتعاليّة في المظاهر، التي هي الماهيات الإمكانية الموجودات بوجوداتها الخاصّة، فهذه هي مرتبة الإيجاد، والفعل هو الوجود المنبسط على جميع ماهيات الجواهر والأعراض، فالوجود بنفسه لا جوهر ولا عرض، لكن تنال منه كلّ مقولة ما تستحقّه من الوجود، فله انبساط وإحاطة على جميع الموجودات، ويسمّى بـ «النفوس الرحماني» و«الرحمة الواسعة» و«مادة المواد» و«حقيقة الحقائق» و«المشيئة الأفعالية» و«نور وجه الله» الباقي الذي أضاع كلّ شيء، وأخرج الماهيات الإمكانية من ظلمات العدم إلى النور، فصارت موجودة، وهو الفيض المقدّس.

ولهذا الفيض درجات ومنازل عليّة ومعلوليّة، فأول منازل: عالم الجبروت الذي فيه يجبر نقص جميع الماهيات الإمكانية، وهي بمنزلة الدار لعالم العقول الكلية، التي هي مجردات محضة وفعليات صرفة، فهي أشرف الحقائق وأبسط الموجودات الإمكانية. ثمّ عالم الملكوت الذي هو بمنزلة الدار للموجودات المدبّرة، وهي النفوس الكلية التي هي روح عالم الملك، ويقال للنفوس المجردة عن المادّة والمقدار: الملكوت الأعلى، كما يقال للمجردات عن المادّة دون المقدار: الملكوت السفلى، وهي عالم المثال، وقد يقال للجميع: الملكوت بالمعنى الأعمّ في قبال عالم الملك، ويراد به: عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة، ويمكن أن يحمل عليه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية<sup>١</sup>.

ثمّ إنّ الفيض المقدّس في المنزل الأخير يصل إلى مرتبة الطبايع الجسمانيّة المادية

الزمانية، ويسمى بـ «عالم الملك» و«الشهادة» و«الناسوت». ولا يُعدّ خافياً على أحد أنّ ذلك كلّ أصول مراتب تنزّل الفيض، وإلاّ فلكلّ مرتبة منها مراتب. قوله: وبالجملّة أخذت...

خلاصة ما اختاره المصنّف في المقام: أنّ الأمور الذهنيّة نفس مقولاتها بالحمل الأوّلي، يعني ماهيّاتها المعلومة الذهنيّة هي ماهيّاتها المقوليّة، وأمّا وجوداتها التي هي عبارة عن العلم، فليست بجوهر ولا بمرض؛ فإنّهما من خواصّ الماهيّات وإطلاق الكيف عليها إنّما يكون بنحو من المسامحة والتشبيه. ثمّ اعلم أنّ المصنّف لم يصرّح بحال الأمور الذهنيّة بالحمل الشائع بعد أن صرّح ببطان كونها كيفاً حقيقة وبالحمل الشائع، فهل هو يقول: إنّها متّحدة مع النفس الناطقة وجوداً؟ وإنّها النفس الناطقة بالحمل الشائع؟ أو يقول: إنّها معدومات بالحمل الشائع؛ لكونها غير موجودة بوجوداتها الخاصّة؟ إذ الوجود العلمي ليس بوجود خاصّ للشيء؛ ولذا يقال: «إنّ الأعيان الثابتة ما سمّت رائحة الوجود قطّاً»<sup>١</sup>. قوله: مع عاقل مقولة...

كلمة «مقولة» في أوّل المصراعين أطلقت على معناها المصطلح، وهو الجنس العالي، ومنه قولهم: «المقولات العشر». وأطلقت في ثاني المصراعين على الرأي والعقيدة؛ ولذا فسرها المصنّف بالعطف التفسيري بقوله: «ومعتقده»؛ دفعاً للالتباس.

ثمّ إنّ القول باتّحاد العاقل والمعقول من أدقّ مباحث الفنّ وأصعبها، ولقد أنكره الشيخ واستهزأ به، ولما جاء الحكيم الأكبر صدرالدين الشيرازي أثبتته وشيّد أركانها.

١. انظر: الأضداد الأربعة، ج ١، ص ٣٣١، وزاد فيه «وأنها لم تظهر ولا تظهر أبداً وإنّما يظهر رسمها».

تشريح القول باتحاد العاقل والمعقول وبيان موارد اتحاد العاقل والمعقول والفرق بينهما

ومن الواجب تشريح هذا القول أولاً ثم الإشارة إلى دفع الإشكالات بناءً عليه، فنقول: إنَّ المراد من المعقول هو المعقول بالذات، وهو الصورة الحاصلة لدى الذهن. كما أنَّ المراد من الاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود، وليس المراد الاتحاد بحسب ماهية، فالعاقل والمعقول متحدان وجوداً لا ماهية، ولكن ماهية المعقول فانية في جنب ماهية العاقل. وهذا الاتحاد يكون في مقامات ثلاثة - المتحققة في العلم الحضوري - :

المقام الأول: مقام علم المجرد بذاته، وفيه تكون نفس المجرد، الصورة المعقولة مع كون المجرد عاقلاً لها، وهما متحدان بحسب الوجود.

ومنه: اتحاد النفس مع قواها الظاهرية كالحواس الخمسة، والباطنية كالمختلطة والواهمة وغيرها؛ فإنَّ كلّاً منها مرتبة من مراتب النفس، وكلُّها معقولات لها بأنفسها لا بالصورة؛ لأنَّها معلومات للنفس بالعلم الحضوري. والنفس تدرك هذه القوى وتعلمها ومتحدة مع كلّ واحدة منها.

وهذا هو المراد من القول باتحاد العاقل والمعقول في علم النفس بقواها. ولا يعدّ خافياً أنَّ النفس هي عين كلّ قوة في مرتبة تلك القوة، فهي في مرتبة الإبصار عين، كما أنَّها في مرتبة الإصغاء سمع، وفي مرتبة الخيال خيال، وفي مرتبة التعقل هي العاقلة. المقام الثاني: مقام الكثرة في الوحدة، وهو مقام انطواء الوجودات التفصيلية للمعقولات الذهنية بنحو أعلى من الوجود العقلي في وجود العاقل لها، وهو وجود النفس.

وقد تبيّن في محلّه أنَّ علم النفس بالصورة الذهنية حضوري، والمقصود من الانطواء - كما أشار إليه المصنّف في الحاشية - كينونها فيه بنحو اللَّفّ والبساطة. نظير



انطواء الأوراق والفصوص والأثمار في نواة الشجر، وقد عبّر عن هذه المرتبة العلمية بالعلم الإجمالي.

المقام الثالث: مقام الوحدة في الكثرة، وهو مقام ظهور النفس وإشراقها في الصور الذهنية، والمقصود: أنّ الأمور الذهنية تكون موجودة بوجود النفس لا بإيجادها؛ لأنّ الوجود الذهني عبارة عن ظهور النفس بنورها الفعلي لتلك الصور، وذلك الظهور منبسط على جميع مدركات النفس بلاتنزل منها عن مقامها الشامخ.

وبهذا النور الفعلي تصير النفس متحدة مع الصور المعقولة والمستخيلة والمتوهمة والمحسوسة. وهذه المرتبة هي مرتبة العلم التفصيلي عندهم.

ومن المعلوم أنّ ذلك النور الفعلي ليس إلّا ظهوراً للجوهر العاقل، وهو النفس، ولما كان ظهور الشيء فانياً فيه، وليس له استقلال وجودي أمام الظاهر، وأنّ الظهور معنى حرفي فإنّ في المظهر الذي هو المدرك، وهو معنى اسمي، فالظهور متحد مع الظاهر، والمعقول له اتحاد مع العاقل.

والفرق بين الموارد الثلاثة: أنّ العاقل والمعقول في المقام الأوّل كانا في رتبة واحدة، وفي المقام الثاني صعد المعقول إلى درجة أعلى، وفي المقام الثالث تنزّل العاقل إلى مرتبة المعقول من دون تجاف عن مقامه الشامخ؛ فإنّ النفس في وحدتها كلّ القوى.

#### في الذبّ عن الإشكالات

واعلم أنّ المقام الأوّل خارج عن البحث، وبيان دفع الإشكالات في المقامين: أنّه ليس هناك وجود خاصّ للصورة الذهنية في كلا المقامين حتّى يجب أن يوصف بخواصّها ولوازمها، فلا يلزم اتّصاف العاقل بلوازم الوجودات الخاصة من حيث إنّها وجودات خاصة. والمفترض أنّ الصورة الذهنية موجودة بوجود النفس لا بوجودها الخاصّ، ولا بوجود آخر كيفي غير وجود النفس، فلا يلزم صيرورة الشيء الواحد جوهرأً وعرضاً ولا كيفاً ولا غيره من المقولات؛ لأنّ الوجود خارج عن المقولات

كلّها، وأمّا الماهيّة المعقولة، فهي من حيث إنّها مفهوم صرف وماهيّة محضة، ليس لها الحكم أمام ذلك الوجود الشامخ كي تكون جزئية أو كلية باعتبار ذاتها؛ فإنّ الحقائق في ذلك الموطن الأعلى فوق الجوهرية والعرضية، وبسبب علوّها ورفعتها تصير متّصفة بصفات الوجود منزّهة عن صفات الماهيّة.

وبالجملة إنّ الماهيّة الذهنيّة فانية في ماهية النفس فناء الفناء للشيء وأنّ الوجود الذهني متعدّد مع وجود النفس اتحاد الالامتصاص بالمتحصّل، وليس في البين إلّا وجود العاقل لجميع وجود المعقولات، وهو ليس بجوهر ولا بعرض ولا بجزئي ولا بكلي.

#### بيان ماهو المعتبر في الاتحاد

قوله: من باب اتحاد المادّة والصورة...

إنّ الاتحاد عبارة عن صيرورة أمرين أمراً واحداً حال انحفاظ كلّ واحد من الأمرين، وإلّا لم يكن اتحاد، بل كان انعدام أحدهما وبقاء الآخر؛ ولذلك يستحيل الاتحاد بين أمرين فعليّين متحصّلين، فالمعتبر في الاتحاد أن لا يكون لأحد المتحدّين فعلية وتحصل؛ ولذا يقع الاتحاد بين الجنس والنوع في الماهيات؛ ليحصل من اتحادهما النوع، وكذا يقع الاتحاد بين المادّة والصورة، ويتولّد منه الجسم، فالجنس لا تحصل له، وكذا المادّة قابلية محضة لا فعلية لها بوجه من الوجوه.

قال المصنّف في الحاشية:

وإذا كانت هيولى الجسمانيّات هكذا فما حدسك بهيولى العقليّات في شدّة لطافتها وتجرّدها، وهي العقل الهولائي الذي هو هيولى المعقولات النفسانية، فالنفس للطافتها بأيّ شيء تنوّجه؟ تنصّور بصورته وتّحد معها.<sup>١</sup>

أقول: ظاهر هذا الكلام أنّ النفس في مرتبة العقل الهولائي تكون لا متحصّلة؛

فلذلك تتصوّر بأيّة صورة، ولكنّ في مقام اتّحاد العاقل والمعقول يصير الأمر بالعكس؛ فإنّ الصورة من جهة كونها لا متحصّلة تتحصّل بتحصّل النفس وتتحد معها؛ لأنّها الأمر الفعلي المتحصّل والاختلاف، بسبب اختلاف الحيثيّة، فالاتّحاد الذي أشار إليه من حيثيّة العلم والشهود، والاتّحاد بين العاقل والمعقول من حيثيّة التحصّل والوجود.

### ذكر برهان على اتّحاد العاقل والمعقول

قوله: وأمّا مسلك التضايّف...

إشارة إلى برهان لإثبات الاتّحاد بين العاقل والمعقول، لكنّه غير تامّ عند المصنّف. وبيان البرهان بالإشارة إلى مقدّمتين:

الأولى: أنّ الصورة المعقولة معقولة بحسب ذاتها، لا أنّها شيء عرضت لها المعقوليّة، والمراد من المعقول بالذات: ما تكون المعقوليّة ثابتة له مع قطع النظر عن الغير. الثانية: أنّ كلّ معقول بالذات يجب أن يكون عاقله نفسه؛ إذ لو كان عاقله غيره لخرج عن كونه معقولاً بالذات؛ لثبوت المعقوليّة له مع ملاحظة الغير، لا مع قطع النظر عن الغير، وهذا خلف.

وبيان آخر: أنّ المعقول بالذات: ما يكون معقولاً مع قطع النظر عمّا سواه، فيجب أن يكون عاقله أيضاً كذلك، بمعنى أن يكون عاقله مع قطع النظر عن غيره، ويتحقّق ذلك بصورة كون المعقول بالذات عاقله لنفسه؛ إذ لو كان العاقل غيره فهو ليس بعاقل مع قطع النظر عن غيره، فليس المعقول أيضاً كذلك.

وأمّا ما ذكره المصنّف إيراداً على هذا البرهان في تعليقه على الأسفار، وفي هذا الكتاب في بحث علم الباري بذاته، فهو:

أنّ التكافؤ الذي هو مقتضى التضايّف أن تكون بينهما المميّة، بأن لا يكون بينهما التقدّم والتأخّر. وأمّا اتّحادهما فلا يثبت بدليل التضايّف، بل يحتاج إلى دليل آخر.<sup>١</sup>

١. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٦٩، تعليقه المولى السبزواري.

أقول: إنَّ الاتحاد لم يثبت بدليل التضاييف، بل بدليل آخر، أمّا على التقرير الأوّل فواضح؛ فإنَّ الاتحاد ثبت بالخلف، وأمّا على التقرير الثاني، فإنَّ ما ثبت بالتضاييف هو كون العاقل مثل المعقول في الحكم، وأمّا اتّحادهما فقد ثبت من هذه المماثلة؛ فإنّه لو لم يكونا متّحدين لخرجا عن كونهما متماثلين في الحكم، وهذا خلف الفرض.

ثمَّ إنَّ صحّة المقدّمة الأولى، وهي كون الصورة معقولة بالذات؛ فللقاعدة المعروفة عندهم، وهي «كلّ ما يمكن أن يثبت للمجرّد بالإمكان العامّ يجب أن يكون له بالفعل، وإلّا يكون فيه بالقوّة فلا يكون مجرّداً محضاً»، وإجراء هذه القاعدة في الصورة المعقولة بأن يقال: إنَّ المعقوليّة ممكنة للمجرّد؛ إذ كلّ موجود يمكن تعقّله بوجه ما، كالوجوديّة والممكنيّة والواجبيّة ونحو ذلك.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في الذبّ عن هذا البرهان، ولكنّ فيه مواقع للنظر. منها: أنّ هذه القاعدة بشهادة قوله: «وإلّا يكون فيه بالقوّة» مختصّة بالأوصاف الحقيقيّة، فشمولها للأوصاف الاعتباريّة كالمعقوليّة ونحوها أوّل الكلام. ومنها: أنّ حكم القاعدة مختصّ بالمجرّدات الخارجيّة، فإسراؤه إلى المجرّدات الذهنيّة غير مسلم.

ومنها: في قوله: «والمراد من المعقول بالذات ما تكون المعقوليّة ثابتة له مع قطع النظر عن الغير» فإنّه إن أريد من الغير حتّى الغير الاعتباري فذلك غير صحيح؛ إذ المعقوليّة أمر نسبي ومعنى حرفي، يتوقّف تصوّره على تصوّر طرفين متغايرين ولو اعتباراً.

وإن أريد من الغير غير نفس المعقول بالذات فدعوى ثبوتها للصورة المعقولة متوقّفة على إثبات علم المجرّد بذاته، فيتمّ البرهان في المورد الأوّل من الموارد الثلاثة التي أشرنا إليها.

قوله: وأنّه مرتبة من مراتب العين...

مراتب العين هي الموجودات الطوليّة بطبقاتها من أعلى العلّيين إلى أسفل السافلين.

قوله: بل المراد أنه مرتبة...

فالموجود الذهني نفس الذهن، لا أن الذهن وعاء له، كما أن الموجود الخارجي هو نفس الخارج، وليس الخارج وعاء له، فالذهن هو النفس، والموجود الذهني أمر نفسي، وأما مراتب النفس فالمراد منها: مرتبة الحس ثم مرتبة الخيال ثم مرتبة الوهم ثم مرتبة العقل التي هي أعلى المراتب.

قوله: في العقل البسيط الإجمالي...

ذلك مقام علم النفس بمعلوماتها بالعلم الإجمالي، يعني المرتبة التي يدرك الإنسان أنه عالم بأمر من دون الصفات عقلياً إلى تلك الأمور فرداً فرداً، فالعلم الإجمالي كالأمم بالنسبة إلى العلوم التفصيلية التي تحدث عند التوجه إلى كل أمر من تلك الأمور، والمقصود من البساطة: أن تلك الأمور في مقام العلم الإجمالي موجودة بوجود واحد لقي، وذلك مقام الوحدة، في قبال وجودها في مقام العلم التفصيلي؛ فإن كل واحد منها موجود بوجود نشري، وذلك مقام الكثرة في عالم الذهن.

في اللطائف السبعة النفسانية

قوله: في مرتبة السر والخفي...

اعلم أن أهل الذوق اعتبروا للنفس الإنسانية بحسب سيرها التكاملية مقامات سبعة، وهي مراتب الولاية ومراحل السلوك وبلاد العشق والمحبة، التي أشار إليها الصوفي الرومي في قوله:

هفت شهر عشق را عطار گشت      ما هنوز اندر خم يك كوچه ايم

وهذه المقامات على ما ذكره الاستاذ محمد رضا القمشه اي في بعض تعاليقه<sup>١</sup>.

١. الأنوار الأربعة، ج ١، ص ١٣، التعليقة ١ للحكيم محمدرضا الاصفهاني القمشه إي.

عبارة عن مقام النفس ومقام القلب ومقام الروح ومقام العقل ومقام السرّ ومقام الخفيّ ومقام الأخفى، وقد ستموها بـ «اللطائف السبعة» أيضاً، واختلف لسانهم في تفسيرها، فنقول: إنّ مقام النفس: مقام الاحتجاب بالأسرار الأنايئة والحجب الظلمانية، ومقام القلب: مقام كشف الحجب ورفع الأسرار. ومقام الروح: مقام التجليّ بالأنوار، وهي الحجب النورانية، وما قيل: «إنّ بين العبد وبين الربّ ألف حجاب» يمكن إرجاعه إلى هذه الحجب الثلاثة الكلّية، ومقام العقل: مقام تحصيل شهود المعقولات، ومقام السرّ: مقام فناء ذات السالك، ومقام الخفيّ: مقام فناء صفاته، ومقام الأخفى هو: فناؤه عن الفناءين.

وقال المصنّف في بعض تعليقاته:

اللطائف الست التي للإنسان من<sup>١</sup> الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفيّ، وأما اللطيفة السابعة التي تسمّى بالأخفى، فهي مقام الفناء ومقام الفراغ عن الخلقة، وبعض العرفاء أولها بجنس الملك وجنس الجنّ وجنس المعادن وجنس النبات وجنس الحيوان وجنس الإنسان، وبعضهم جعلها الحضرات الخمس، والسادس حضرة الكون الجامع، وهو الإنسان الكامل الذي هو مجلى الجميع، ومظهر الاسم الأعظم. انتهى.

ولا يخفى اختلافه في تسمية بعض المقامات عمّا ذكرنا، كما أنّ الطبع هو مبدأ السير فلا يجوز اعتباره في مراحل السير ومنازله.

ويمكن اعتبار نفس هذه المقامات في السلوك العلمي والصعود الكمال، فمقام النفس هو مقام التوجّه إلى الجهل؛ فإنّه الخطوة الأولى للسير، ومقام القلب هو مقام إدراك الجزئيات التي تدرك بالحواس الظاهرة، ومقام الروح هو مقام إدراك الكلّيات التفصيليّة التي هي حقائق الأشياء، ومقام العقل: مقام حصول الملكة البسيطة الغلّاقة

١. كذا في الأصل. والظاهر أنّ الصحيح «هي» بدل «من».

للتفاصيل، وهي مرتبة العقل البسيط والعلم الإجمالي، ومرتبة السرّ هي مقام الفناء في ربّ النوع أو اتحاده مع العقل الفعّال والاستضاءة منه، ومرتبة الخفاء: الفناء في عالم ظهور الأسماء والصفات التي هو الحضرة الواحديّة، ومقام الأخفى: الفناء في الحضرة الأحديّة التي هي مقام الذات وحدها منفيّة عنها الصفات.

ثمّ إنّ للفلاسفة اعتبار مراتب سبعة في السلوك العلمي: العقل الهولاني ثمّ العقل بالملكة ثمّ العقل بالفعل ثمّ العقل المستفاد ثمّ المحو ثمّ الطمس ثمّ المحق، وسيجيء بيان ذلك في مبحث النفس.

قوله: في مرتبة الظهور بالمعقولات المرسلّة المحيطة...

وهي مقام الروح الذي أشرنا إليه، وهو مقام إدراك الكلّيات التفصيليّة التي هي حقائق الأشياء.

قوله: وعليها مدار الكثرة...

فيصير من قبيل انتزاع مفاهيم متعدّدة عن مصداق واحد.

بحث

إنّ الموجودات الذهنية على أصناف: حسيّة وخياليّة ووهبيّة وعقليّة، فالحسّي منها: ما يحدث في «بنطاسيا» عند إدراك الموجود الخارجي، ويحدثه يحصل الإدراك، وأمّا الخيالي فهو الصورة الموجودة في خزانة الخيال سواء انتقلت إليها من بنطاسيا أو كانت من صنائع المتخيّل.

والموجود الوهمي هو الصورة الجزئية الحاصلة من المعاني الخارجيّة، كما ندركه من عداوة زيد أو صداقة عمرو أو محبة هند لرضيعها، أو ما ندركه السخلة عند رؤية الذئب فتخاف منه.

وأما الموجودات الذهنية العقلية فهي الصور الكلّية المعقولة، وهي حقائق الأشياء والمفاهيم العامّة.

## أنحاء الموجودات الذهنية

### الاعتبارات

واعلم أن هناك أنحاء من الموجودات الذهنية، وهي التي لا تتصف ماهياتها بالموجود الخارجي، فليس لها كون في الأعيان؛ إذ الوجود الذهني نشأة أخرى غير هذه النشأة العينية، ومن جهة ضعف متحقق في النشأة الذهنية تكون أوسع من النشأة الخارجية، وكل ما هو موجود في الخارج - سوى نفس حقيقة الوجود الخارجي - فهو موجود في الذهن ولا عكس، ففي الذهن موجودات ليس لها وجود خارجي أصلاً؛ فلذلك تسمى في لسان القوم بـ «الاعتبارات».

### التحليلات

إن التحليل من الأمور التي لا موطن لها إلا في الذهن، فهو يحلل الموجود الخارجي إلى وصف عارض وذات معروضة، ثم يتصور الذهن الوصف مستقلاً من دون عروض، كما يتصور المعروض معزى عن ذلك العارض، فلذلك واحد منهما وجود ذهني، مع أن المفروض أن التفكيك بين العارض والمعرض، كتفكيك الأجسام عن الألوان محال، كما أن وجود اللون من دون عروض محال في الخارج، والعال في جميع هذه الأوصاف كذلك.

إن العقل يحلل فرد الماهية إلى ماهية ووجود، ويلاحظ كه منهما مستقلاً، ويحكم على الماهية بأحكام، ويحكم على الوجود بأحكام، فقد يحكم بأن الوجود عارض الماهية، كما يحكم بأن الماهية حد للوجود، وهذا التحليل مستحيل في الخارج.

إن العقل يحلل الجسم الماهية إلى جنس وفصل، وإلى ملزوم ولازم، ويحلل الماهية إلى أجزاء بحسب أجناسها العالية وفصولها.

إن العقل يحلل الجسم إلى مادة وصورة، ولكل واحدة منهما وجود في الذهن



منفصلاً عن الآخر، فتصير كل واحدة منهما متصورة بالصورة الذهنية.  
إنَّ العقل يُحلِّل الأمور المضافة إلى إضافة وإلى أمر ذي إضافة أو يعزِّي المضاف عن  
الإضافة. كما أنَّ لنفس مفهوم التحليل وجوداً ذهنياً، وليس له وجود خارجي.

### التمييزات

قد يكون الأمر الخارجي متميّزاً بحسب الخارج عن الآخر، كما إذا كان ما به  
الامتياز في كل منهما مغايراً للآخر، وأمّا إذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك  
بحسب الحقيقة، فالتمييز بينهما إنّما يكون في الذهن - وقد مرَّ الكلام فيه - وأنَّ تمييز  
ما به الامتياز عما به الاشتراك عمل ذهني أيضاً. كما أنَّ العقل يميّز بين كلّي مقيد بقيود  
كثيرة وبين الجزئي الحقيقي، فيحكم على الأوّل بأنّه كلّي وعلى الثاني بأنّه جزئي.  
وله أيضاً أن يميّز بين الموجودات، فيحكم على موجود بأنّه بسيط، وعلى موجود  
بأنّه مركّب؛ فإنَّ البساطة والتركيب قد لا يتميّزان في الخارج، ويميّز أيضاً بين الموجود  
الخارجي والموجود الذهني وبين الموجودات الذهنية أنفسها. وإنَّ لنفس التمييز وجوداً  
ذهنياً أيضاً.

### الاختراعات

ومنها: الاختراعات الذهنية فقد يكون لها أدنى شبه بما في الخارج، وقد لا يكون.  
أما الأوّل فكان يتصور جوهرأ حالاً في الموضوع، أو عرضاً مستغنياً عن الموضوع،  
أو يتصور حجراً يمشي أو نباتاً يتكلّم، أو يكون ثمره حيواناً وهكذا.  
وأما الثاني فكإعطائه الوجود باجتماع الضدين أو اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما،  
ومن هذا الباب سلب الشيء عن نفسه أو سلب الوجود الذهني عن الموجود الذهني،  
فيكون تحليلية في عين التخلية. ويحكم عليه بأنّه معدوم ذهني في حال كونه موجوداً  
ذهنياً.

## التركيبات

التركيبات الذهنية عبارة عن إيجاد مركبات ذهنية لا وجود لها في الخارج، فالمركب الذهني وإن كان متكثرًا بحسب نفس الأمر، لكنه واحد بحسب جعل الذهن، كالوحدات الاعتبارية، وكأنسان له رأس البقر، وكعلم من ياقوت على رمح من زبرجد، وككثير من أبطال الأساطير والقصص.

## الاعتباريات

وهي الاعتباريات بالمعنى الأخص، وهي مجعولات ذهنية، كالمناصب الحكومية والمقامات الدولية التي لها آثار خارجية، وكمعاملات الدول الورقية، وكجعل بعض الجمادات ثمينة دون غيرها، وكالفاليّة والمغلوبيّة في بعض المسابقات<sup>١</sup> والألعاب وهكذا ممّا لا تعدّ ولا تحصى.

## الانتزاعيات

وهي الأمور التي ينتزعها العقل من اتّصاف موجود واحد أو متعدّد. بوصف أو حيثيّة، عدميّة كانت أو وجوديّة، كالفوقيّة المنتزعة من السماء، والتحتيّة المنتزعة من الأرض، وكالإمكان المنتزع من الماهية، من حيث مساواة نسبتها إلى الوجود والعدم، وكالزوجيّة المنتزعة من الأربعة، والفرديّة المنتزعة من الواحد، وكالإنسانيّة المنتزعة من زيد وعمر و بكر وخالد، وكم للانتزاعيات من مصاديق.

## الكليات

إنّ الذهن مرتع خصب للكليات وموطن عامر لها؛ فإنّها مستحيلة الوجود في

١. في الأصل «المكافحات» بدل «المسابقات». ما أثبتناه هو الأنسب لسهاق العبارة.

الخارج؛ إذ لا يوجد شيء في الخارج إلا ويكون محدوداً ومتشخصاً، والتشخص بضاد الكلية.

### التشبيهات

التشبيه أيضاً أمر ذهني سواء كان تشبيه محسوس بمحسوس، أو تشبيه معقول بمعقول، أو تشبيه معقول بمحسوس أو بالعكس.

ثم إن الموجود الذهني قد يكون معلولاً للموجود الخارجي، كما في الصورة الذهنية الحاصلة من الخارج، وقد يكون علّة للموجود الخارجي كما في الصنائع، وقد يكون معلولاً من موجود خارجي وعلّة لموجود خارجي آخر، وهو واضح، وقد لا يكون علّة ولا معلولاً، كما مرّ من الصور التي لا مثيل لها في الخارج.

### غور في تعريف المعقول الثاني

قوله: في تعريف المعقول الثاني...

إنّ المعقولات صنف من الموجودات الذهنية، بل هي أشرفها وجوداً وأعلىها مرتبة؛ لكونها مدركات للقوة العاقلة، فكان المناسب بعد اختتام البحث عن الوجود الذهني أن يبحث عن المعقولات الثانية، التي لا يحاذيها شيء في الخارج، فهي معدومات خارجية، لكنّها تعرض الموجودات الخارجية وتنصف الموجودات الخارجية بها، فتعدّ من أحوالها وأحكامها.

واعلم أنّ المعقولات الأولى هي الصور العقلية لأعيان الموجودات الخارجية، سواء كانت موضوعات للفضايا أو محمولات، ولما كان كثير من الأبحاث الفلسفية تدور حولها فلم تكن حاجة لإفراد بحث عنها مستقلاً.

قوله: إن كان الاتصاف كالعروض...

إن كان أمر معروضاً لأمر، فهناك تحقق وجودات ثلاثة؛ وجود المعروض الذي هو

وجود في نفسه ولنفسه، ووجود العارض الذي هو وجود في نفسه ولغيره، ويسمى بـ «الكون المحمولى» ووجود النسبة، أي ثبوت هذا العارض لذلك المعروض، وهو الوجود في غيره، ويسمى بـ «الكون الرابط».

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه قد يكون الخارج ظرفاً لهذه الوجودات الثلاثة، كقولنا: الجسم أبيض، فالخارج ظرف للوجودات الثلاثة: وجود الجسم ووجود البياض ووجود البياض للجسم، فكل واحد من الثلاثة أمر خارجي، وقد يكون الذهن ظرفاً للجميع، كقولنا: الإنسان كلي؛ فإن الذهن ظرف لوجود الماهية الكلية الإنسانية، وظرف لوجود الكلية، وظرف لوجود الكلية لماهية الإنسان. وكل واحد من هذه الثلاثة ليس بموجود في الخارج، والعارض الذي مثل الكلية، أعني ما يكون نفسه ومعرضه أمرين ذهنيين، يسمى بـ «المعقول الثاني» في اصطلاح المنطقي، وذلك هو المراد بقول المصنف: «إن كان الاتصاف كالمعرض في عقلك»<sup>١</sup>، إذ المراد من المعرض هو الكون المحمولى، والمراد من الاتصاف هو الكون الرابط. والعوارض التي يكون الذهن ظرفاً لوجودها وظرفاً لثبوتها لمعرضاتها تسمى بـ «المعقولات الثانية» عند المناطق؛ لأن المنطق يبحث عن المعقولات الثانية كالمعروف والحجة، أو كالجنس والفصل والنوع، أو كالذاتي والعرضي والقياس والقضية، وقد اختلفت عبارتهم في تعريفهما، والأولى ما ذكرنا.

قوله: ما ليس في الدرجة الأولى...

قد عرفت المراد من المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، وعندئذ نقول: إذا لم يكن معرض ذلك العارض عارضاً لمعرض آخر، فالذي عرض له هو العارض في الدرجة الأولى، وأما إن كان معرضه عارضاً لمعرض آخر، فهو العارض المعقول في الدرجة الثانية، وإن كان معرض معرضه أيضاً عارضاً لمعرض آخر، فهو العارض المعقول في الدرجة الثالثة، وهكذا، ولكن المقصود من المعقول الثاني: ما لا يكون ثقلاً واقعاً

١. في المصراع الأول من «غرر في تعريف المعقول الثاني» انظر: شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٦٣.

في الدرجة الأولى وإن كان واقعاً في درجة متأخرة عن الدرجة الثانية أيضاً، فالنوعية معقول ثانٍ مع كونها واقعة في المرتبة الرابعة من التعقّل؛ لأنّها عارضة للذاتية، وهي عارضة للكئية، وهي عارضة للماهية التي هي معقولة أيضاً.

قوله: سواء كان اتّصافه في العين...

اعلم أنّه قد يكون المعروض أمراً خارجياً، والعارض أمراً ذهنياً، فيصير الكون الرابط خارجياً أيضاً؛ لأنّ المعروض اتّصف بعارضة في الخارج، مثل: عروض المعلوليّة للشيء؛ فإنّ الذهن ظرف لوصف المعلوليّة من حيث هي، ولكن الخارج ظرف لمعروضها وظرف لثبوت المعلوليّة لذلك المعروض.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ المراد من المعقول الثاني - باصطلاح الفلسفي - : ما كان ظرف وجوده الذهن سواء كان عارضاً على أمر ذهني أو على أمر خارجي، كما قرّره المصنّف، فاصطلاح الفلسفي أعمّ من اصطلاح المنطقي على هذا التقرير؛ فإنّ المعقول الثاني - باصطلاح المنطقي - مختصّ بالعارض الذهني الذي يكون معروضه أمراً ذهنياً. وبعبارة أخرى: المعقول الثاني باصطلاح المنطقي، هو الذي يعرض لموضوعه في الذهن من حيث هو موجود في الذهن، على أن يكون التقيّد بالوجود في الذهن داخلياً فيه؛ ولذلك لا يتّصف المعروض به في الخارج، وأمّا باصطلاح الفلسفي فهو العارض الذهني، الذي يعرض لموضوعه من دون التقيّد بوجوده في الذهن.

### بحثان

الأوّل - يظهر من المحقّق اللاهيجي - أنّ المراد من المعقول الثاني باصطلاح الفلسفي - عند الحكم الطوسي - : هو الأمر الذهني الذي يكون الخارج ظرفاً لثبوته للمعروض<sup>١</sup>، وعلى هذا يصير مصطلح الفلسفي مبانياً لمصطلح المنطقي.

قال<sup>١</sup> في بعض تعليقاته على شوارقه:

وثانيهما: ما يكون عروضه للنسيء في العقل لامن حيث هو في العقل، بل من حيث هو في الخارج، بأن يكون ممّا يعتبره العقل ويتزعه من الموجود الخارجي، ثمّ يتصف الموجود الخارجي به، وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة ونظائرها، والمعقول الثاني بهذا الاصطلاح وإن لم يشتهر من غير المصنّف، لكنّه استعمله في هذا الكتاب كثيراً<sup>٢</sup>. انتهى.

وعلى هذا يكون في المعقول الثاني اصطلاحات ثلاثة. وما قرّره المصنّف<sup>٣</sup> هو الموافق لما صرح به في الأسفاد.

ثمّ إنّي لم أجد ظهوراً لعبارة الحكيم الطوسي في الاصطلاح الثالث، وإليك كلامه<sup>٤</sup> في التجريد: فإنّه لا يأبى الحمل على اصطلاح الفلسفي المشهور حيث قال:

والشيئية من المعقولات الثانية، وليست متأصلة في الخارج<sup>٥</sup> فلا شيء مطلقاً ثابت. بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات. انتهى<sup>٦</sup>.

البحث الثاني: قد ظهر أنّ المعقولات الثانية بكلّ الاصطلاحين، هي الأمور الاعتبارية التي لا يحاذيها شيء في الخارج، بخلاف المعقولات الأولى: فإنّها أمور حقيقية متأصلة وتحاذيها الأشياء الخارجية، وممّا يوجب التمايز بينها: أنّ معقولية المعقولات الأولى تابعة لموجوديتها، فما لم تكن موجودة في الخارج لم تعقل، بخلاف المعقولات الثانية: فإنّ موجوديتها تابعة لمعقوليتها؛ لأنّ وجوداتها تحصل بتعقلها. قوله: وعارض فيه...

الضمير المجرور راجع إلى العارض.

قوله: وأمّا على الثاني...

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٧٠.

٢. كذا في الأصل وفي المصدر «الوجود» بدل «الخارج».

٣. تجريد الاعتقاد، ص ١١٠.

وجه تسميته بالمعقول الثاني - حسب اصطلاح المنطقي - واضح؛ فبأنه لا يعقل عارضاً إلا عند تعقل معقول آخر، فيكون تعقله بعد تعقل معروضه، فإذا كان العارض أمراً ذهنيّاً، وإذا كان ثبوته لمعروضه ذهنيّاً يجب أن يكون معروضه أيضاً أمراً ذهنيّاً، والقضية المعقودة منه هي القضية الذهنية، وأما وجه تسميته حسب اصطلاح الفلسفي: فلما كان فيه خفاء من جهة عدم لزوم تحقق معروضه في العقل، فقد لا يحتاج في تعقله إلى تعقل معقول آخر فلذلك بيّنه بقوله: «ما لم يتطرق تحليل من العقل ولم يعقل معروض أولاً لم يعقل معروض ثانياً»<sup>١</sup> وتعمد منه قضيتان: ذهنية وخارجية، وهما تشكّلان قضية حقيقية.

قوله: وإلا لزم التسلسل...

يبانه: أن الشيئية من المعقولات الثانية، وليس لها ما يمتاز في الخارج وإلا يلزم التسلسل؛ لأنه لو كان لها مصداق في الخارج معادياً لها بالذات لكان مشتركاً مع بقية الأشياء في كونه شيئاً، فيجب أن يكون فيه ما به يمتاز عن الأشياء الأخر. ثم نقل الكلام فيما به الامتياز؛ لأنه شيء أيضاً؛ إذ الشيئية من الأمور العامة، فيحتاج هذا إلى ما به يمتاز عن غيره، وهو أيضاً شيء، فيأتي فيه الكلام، وهكذا فيلزم التسلسل، ويلزم تركب ما فرضناه معادياً للشيء في الخارج من أجزاء غير متناهية بالفعل.

وأورد عليه بأن هذا البرهان غير جارٍ في الأمور الطولية، كالعام والخاص؛ فإن امتياز العام عن الخاص ليس إلا بنفس ذاته وعمومه، وامتياز الخاص عن العام ليس إلا بذاته وخصوصه.

أقول: ويمكن الجواب عنه بأن العموم والخصوص من المفاهيم العقلية، وليس من الموجودات الخارجية، مع أن الكلام ليس في امتياز الشيء الخاص عن الشيئية العامة،

بل الكلام في امتياز الشيء الخاص الموجود في الخارج عن أشياء خاصة غيرها، مختلفة بحسب الماهية.

قوله: وأن لا تكون من الأمور العامة...

إذ لو كان لها ما بإزاء خاص في الخارج لكان صدقها عليه صدقاً ذاتياً، وعلى غيره عرضياً، وهذا مناف لكونها معنى عامّاً؛ إذ المعنى العامّ يصدق على جميع مصاديقه بنحو واحد.

قال المصنّف في الحاشية:

لأنّه إذا لم يكن عروضها في الذهن خاصة، بل كان في الخارج كان المعروض مقدّماً بالوجود عليها، وكان الضميمة نفسها شيئاً، والإنسان والفرس مثلاً - المتقنّان عليها - لم يكونا شيئاً، بل إنساناً وفرساً فقط، فلم يشمل الخصوصيات، بخلاف ما إذا كانت الشيئّة انتزاعية؛ فإنّها كانت حينئذ حاكية عن مقام ذات كلّ شيء خاص.<sup>١</sup>

أقول: توضيح هذا الكلام: أنّ الشيئّة العامة العارضة لكلّ شيء خاص في الخارج، لو كان لها ما بإزاء في الخارج لكانت من المحمولات بالضميمة؛ إذ هي تكون عندئذ من الأعراض التسعة.

قوله: لكونه سلب الضرورتين...

فليس الإمكان موجوداً خارجيّاً؛ إذ المعنى السلبى، وهو عديمي يفاير الموجودية، مع أنّ الموجود الخارجى محفوف بالضرورتين؛ فالشيء ما لم يجب لم يوجد.

قوله: ولأنّ لازم الماهية اعتباري...

فإنّ اعتبارية الماهية مسلّمة فيجب أن يكون لازمها كذلك؛ إذ اللازم من قبيل المعلول بالنسبة إلى الملزوم، فهو أولى بالاعتبارية.

قوله: لزّم إمّا التسلسل وإمّا الخلف...



وبيانه: أنَّ الإمكان إذا عرض للماهية في الخارج، فالماهية متقدمة بالوجود على الإمكان تقدم المعارض على العارض، ونسأل عن حال الماهية قبل عروض الإمكان، فهل هي ممكنة أو واجبة أو ممتنعة؟ ولا رابع؛ إذ التقسيم حاصر دائر بين السلب والإيجاب، فإن كانت ممكنة، فإما أن تكون بهذا الإمكان أو بإمكان آخر، فعلى الأول يلزم تقدم الشيء على نفسه، وعلى الثاني يلزم التسلسل؛ لمجيء الكلام في ذلك الإمكان. وإن كانت واجبة أو ممتنعة لزم الخلف.

وأما بيان كون التقسيم إلى المواد الثلاث حاصراً؛ فلأنَّ الشيء إما أن يكون بحسب ذاتها مقتضياً للوجود أو للعدم أو لا اقتضاء عنهما، فالأول مصداق الوجوب، والثاني هو الممتنع، والثالث هو الممكن.

#### بحث

يأتي هذا البرهان في الشيء ومفهوم الوجود، بل وفي جميع المفاهيم العامة، وينتج بأنها ليست من الأمور المتأصلة فلا يحاذيها شيء في الخارج، ولنجرده في الشيء، فنقول:

إذا عرضت الشئيتة على الماهية في الخارج، فالماهية تكون متقدمة عليها بالوجود تقدم المعارض على العارض، فنسأل عن حالها قبل عروض الشئيتة بأنها شيء أم لا؟ فإن كان شيئاً، فإما أن تكون شئيتها بهذه الشئيتة لزم تقدم الشيء على نفسه، وإما بشئيتة أخرى فيتسلسل، وإن لم يكن شيئاً لزم الخلف، وهو أن لا يكون الشيء من المفاهيم العامة.

غرر في أنَّ الوجود مطلق ومقيّد وكذا العدم

قوله: ورفع هذين...

الوجود المطلق عبارة عن وجود الشيء في نفسه جوهرأ كان أو عرضاً، وهذا

الوجود هو الذي يكون مفاداً لـ «كان» التامة. ورفع هذا الوجود عدم مطلق، وهو الذي يكون مفاداً لـ «ليس» التامة، والتقابل بين هذا الوجود وهذا العدم يعرف بـ «تقابل السلب والإيجاب» وأما الوجود المقيّد فهو وجود الشيء لغيره، ومفاد لـ «كان» الناقصة، ورفع عدم مقيّد ومفاد لـ «ليس» الناقصة ولا المشبهة بـ «ليس»، وتقابلهما قد يكون من قبيل السلب والإيجاب، وقد يكون من قبيل تقابل العدم والملكية.

غرر في أحكام سلبية للوجود

قوله: سلبية للوجود...

أي سلبية عن حقيقة الوجود؛ فإنها التي يتوهم اتصافها بالجوهرية والمرضية، وبالجزئية والكلية، وبالتضاد والتماثل ونحو ذلك، وأما مفهوم الوجود فلما كان أسراً اعتبارياً وعرضياً خارج المحمول، فلا يتوهم فيه الاتصاف بأمثال هذه الأوصاف التي من خواص الحقائق الخارجية.

قوله: ليس الوجود جوهرًا...

قد يطلق الجوهر ويقصد منه: الموجود القائم بالذات، فالوجود على هذا الإطلاق جوهر؛ لأنه موجود قائم بذاته. وقد يطلق الجوهر ويقصد منه: الموجود في غير الموضوع، وعليه يصحّ على الوجود إطلاق الجوهر؛ لكونه موجوداً في غير الموضوع. وقد يطلق ويقصد منه المعنى المشتهر لديهم، وهو الماهية التي إذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع، وعلى هذا الإطلاق ليس الوجود بجوهر؛ إذ لا ماهية له، فإنّ المراد من الماهية في هذا التعريف: ما هي هي، الذي هو الاصطلاح المشهور في الماهية.

قوله: بعين جوهريتها...

فالوجود المتحقّق في الجوهر العقلي جوهر، بنفس جوهرية العقل لا بجوهرية أخرى، جوهرية نفسية كانت أو جسميّة أو غيرهما، كما أنّ الوجود المتحقّق في الكيف

عرض بنفس ذلك الكيف، لا بمرضية أخرى كمية كانت أو غيرها. نعم جوهرية الوجود أو عرضيته تكون بالعرض؛ بسبب الاتحاد لا بالذات؛ لما مر.  
قوله: بل يلحق الوجودات الخاصة...

لما كانت الوجودات الخاصة نفس تحقق الماهيات، فتكون متحدة معها في الخارج، وحكم أحد المتحدين يسري للمتحد الآخر فيصير محكوماً بأحكامه، لكن بالعرض. وذلك من خواص الاتحاد، فالكثرة والتباين والتضاد والتماثل ونحوها، التي من أحكام الماهيات، تسري إلى وجوداتها أيضاً.  
قوله: ولذا تخلية الماهية عنه تحليلتها به...

إذ الشيء الذي يتصور أن يكون بينه وبين الوجود غاية الخلاف هو الماهية دون غيرها؛ فإنَّ العدم ليس بشيء، ومع ذلك ليس بين الوجود وبين الماهية غاية الخلاف، فإذا لوحظت الماهية معزاة عن كل وجود، ففي هذه الحالة - أيضاً - تكون الماهية محفوفة بالوجود؛ فإنَّ لحاظها عبارة عن احتفافها بالوجود الذهني، فتخلية الماهية عن الوجود عين تزيينها بخلي الوجود.  
قوله: فضلاً عن الضدَّ والندَّ...

إنَّ الضدية والندية متقومة بتحقق ثان للشيء، فمالم يكن له ثان لاضدَّ له، ولاندَّ له، والوجود لثاني له، على أنَّ أحكام الضدَّ والندَّ لا تجري في الوجود.  
فائدة:

قيل: كل ضدَّ ندَّ؛ وذلك من جهة تشابه الضدين في التضادَّ وفي بعض الأحكام؛ إذ الضدية من الإضافات المتشابهة الأطراف كالأخوة والمساواة ونحوهما. وكلَّ ندَّ ضدَّ باعتبار عدم اجتماعهما في محلٍّ واحد، واختلافهما في الشخصات الفردية.  
قوله: تركيباً حقيقياً...

فخرج التركيبات الاعتبارية التي ليس لها وجود خارجي، كالمركب من الوجود والعدم وأمثال ذلك.

قوله: وحدة حقيقتية...

المركب الحقيقي هو ماله وحدة حقيقتية، بمعنى أن يكون للمركب وجود غير وجود الأجزاء، فيكون له أثر غير آثار أجزائه كالصورة المعدنية، التي لها آثار غير آثار أجزائها التي هي العناصر الأولية.

واعلم أن التركيب الحقيقي يتحصل من لا محصلية شيء ومحصلية شيء آخر، إما مطلقاً، كالتركيب من الماهية والوجود ومن الجنس والفصل، وإما من جهة بأن يكون كل جزء لا متحصلاً من جهة ومتحصلاً من جهة أخرى، فيتحقق الفعل والانفعال من الجانبين، فيحدث التركيب؛ إذ تتحصل من تفاعل الأجزاء كيفية واحدة غير ما للأجزاء، ولها حافظ يسمى بـ «المزاج».

ثم إن التفاعل عبارة عن أن يكون للمتحصل بين الأجزاء عليّة وتأثير، وللامتحصل بينهما معلولية وتأثر. وإن شئت قلت: للأولى صفة الفنى والفعلية من جهة، وللثانية صفة الاحتياج والانفعالية؛ إذ لولا الاحتياج من جهة في بعض الأجزاء لم تحصل وحدة حقيقة أصلاً، والمقصود من المركب الحقيقي: أنها تنحلّ إلى أجزاء، أو حاصلة منها، وإلا فالمركب الحقيقي شيء واحد في الخارج وليس بكثير، بخلاف المركب الاعتباري؛ فإنه كثير في الخارج.

قوله: غير جائزين...

إن الحلول حقيقة نسبية متقومة بحالّ ومحلّ وباحتياج من الحالّ إلى المحلّ وإلا لم يتحقق العلول، وما قرع سمعك من حالّ مستغن؛ فإنما يراد منه الاستغناء عن أصل الوجود لا من حيثية أخرى. وأما البرهان على استحالة كون الوجود حالاً؛ فلاز غير الوجود الذي يفرض أن يكون محلاً للوجود، هو العدم أو الماهية؛ إذ لا ثالث لهما، وكلا الأمرين لا يصلحان لأن يكونا محلاً للوجود؛ إذ العدم نفي محض ولا شيء، فلا يعقل أن يصير محلاً، وأما الماهية فهي أيضاً كذلك؛ لأنها أمر عديم، مع أنه لا معنى لاحتياج الوجود إلى العدم والماهية وأما عدم جواز كون الوجود محلاً؛ فلا أنه لا احتياج فيه حتى

يصير محتاجاً إلى الحال، وإذا فرض كونه من المحالّ المستغنية عن الحال، فالتركيب الحقيقي غير حاصل، بل يصير مثل المركّب من الجوهر والعرض مع احتفاظ صورتي: الجوهرية والعرضية فيه، فلا يكون مركّباً حقيقياً، له وحدة حقيقية.

وأما عدم جواز كون الوجود فاعلاً في غيره أو منفعلاً عنه؛ فلأنّ فاعليته إنّما تكون بالعلية، والتركيب بين العلة التامة ومعلولها لا يحصل إلّا أن تكون العلة متأثرة في جهة ومنفصلة عن غيره، كالفضل الذي يحتاج إلى الجنس من جهة الاتّصاف به، ولا يجوز تأثر الوجود عن غيره؛ لأنّ التأثر متقوم بالفقدان، والوجود هو الوجدان، فيصير تحصيلاً للحاصل.

ومنه ظهر عدم جواز الانفعال للوجود عن غيره؛ إذ غيره ليس بشيء حتّى يصلح للفاعلية فيه ولو في الجملة، ومما ذكر ظهر عدم جواز كون الوجود معلولاً لغيره. قوله: بل يلزم الخلف...

إذ لا يعقل في التركيب الحقيقي أن يكون الجزء الآخر غير موجود، وعلى فرض موجوديته، فهو عين الجزء الآخر الذي هو الوجود، بل هو عين الكلّ، فلا كلّ ولا جزء، بل هناك حقيقة واحدة بسيطة متحققة.

قوله: وهاهنا مطلق...

ينفي كون الوجود جزءاً لأيّ شيء، فلا تكرار للبحث؛ لأنّ الباحثين مختلفان سمة وضيماً وإن كانت تنهجهما واحدة؛ لانهصار احتمال جزئية الوجود للماهية؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يتصوّر كون الوجود جزءاً له.

قوله: لمّا كان وجه السلوب الآخر ظاهراً...

ظاهريّة وجه السلوب الآخر عن الوجود؛ من جهة أن تلك السلوب مرجعها إلى سلب الماهية عن الوجود وعدم ملازمة حقيقة الوجود لها؛ فإنّ تلك السلوب من لوازم الماهية.

قوله: والتفاوت بالاعتبار...

إنَّ الجنس والفصل قد اعتبرا لا بشرط، فيصح أن يعمل كل واحد منهما على الآخر. والمراد من كونهما أجزاءً عقلية، هو أن الحكم بجنسية شيء وفصلية شيء إنما يكون من حيث هو، مع قطع النظر عن الوجود الخارجي لكل واحد من الشينين، كما أنَّ المادَّة والصورة قد اعتبرا بشرط لا، فلا يصح أن تحمل إحداهما على الأخرى. والمراد من كونهما أجزاءً خارجية: أنَّ الحكم بكون شيء مادة أو صورة إنما يكون مع لحاظ الوجود الخارجي لهما.

ولا ريب في أنَّ الوجود الخارجي مقتضى لـ «بشرط لائية» فحقيقته الإبقاء عن الحمل، أنَّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص مساوق لـ «بشرط لائية». نعم في حاقِّ الواقع لا تفاوت بين الجنس والمادَّة؛ فإنَّ الجنس هو المادَّة بالحمل الشائع، كما لا تفاوت بين الفصل والصورة، فالفصل هو الصورة بالحمل الشائع. وبعبارة أوضح: الجنس الموجود هو المادَّة، والفصل الموجود هو الصورة، والتفاوت بينهما أمر يفرضه العقل، وذلك معنى كونه اعتبارياً.

قوله: إذ قلب الفصل المقسَّم...

يتبيَّن البرهان بالإشارة إلى مبادئه فنقول: الفصل ينقسم إلى مقوِّم ومقسَّم، أمَّا الأوَّل فهو من علل قوام النوع ومفيد لماهيته، وهو بالنسبة إلى الجنس مقسَّم، فالفصل المقسَّم علَّة لتحصل الجنس، الذي لا يكون متحصلاً بحسب ذاته، فهو المفيد لآية الجنس.

ثمَّ إنَّ النسبة بين الفصل والجنس: أنَّ كل واحد منهما عرض للآخر، فالجنس عرض عام لفصله المقسَّم، كما أنَّ هذا الفصل عرض خاص للجنس. وأمَّا احتياج الجنس إلى فصله المقوِّم له، فهو احتياج الماهية إلى أجزائها. نعم لا فصل مقوِّماً بجنس الأجناس؛ فإنَّه بسيط، واحتياج الجنس إلى فصله المقسَّم هو احتياج الشيء إلى علَّة تحصله ووجوده.

إذا تقرَّر ذلك فنقول: إذا فرض جنس لحقيقة الوجود فهو إمَّا وجود أو غير الوجود فعلى الأوَّل يلزم انقلاب فصله المقسَّم إلى المقوِّم؛ إذ الوجود إذا كان جنساً فالفصل

المقسّم، الذي هو محصل له ومُعطٍ لوجوده مفيد لما هو قوام ذاته، الذي هو نفس حقيقة الوجود، والمفيد لحقيقة الشيء فصل مقوم لا غيره. وعلى الثاني فجنس حقيقة الوجود إما نفس العدم أو ماهية من الماهيات، فيلزم تقوّم الشيء بنقيضه أو بما هو في قوة نقيضه؛ فإنّ الماهية المعدومة في قوة نقيض الوجود الذي هو اللاوجود.

وإذا ثبت أنّ الوجود لا جنس له، فلا فصل له؛ لأنّ الفصل إنّما يعرض للجنس دون غيره. فلا ماهية له؛ لأنّ كلّ ماهية مركّبة من الجنس والفصل، فالوجود بسيط ليس له جزء عقلي، ولا جزء خارجي، ولا جزء مقداري؛ فإنّ الأجزاء الخارجية والمقدارية من خواصّ الماهيات.

قوله: أو ممّا هو في قوة النقيض...

الماهية المعدومة في قوة نقيض الوجود، فنقيض الوجود هو اللاوجود؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، والعدم متحد مع نقيض الوجود، وكذا المعدوم الذي يقصد منه الماهية. قوله: إذ النسبة بين المشخص...

يعني كما أنّ الفصل المقسّم يكون مفيداً لوجود الطبيعة الجنسية حال كونها خارجة عن حقيقتها، كذلك المشخصات الفردية تكون مفيدة لوجود الطبيعة النوعية وخارجة عن حقيقتها. ولو كان الوجود نوعاً لكان مشخصه مفيداً لماهيته، وما هو خارج عنه ومباين له يكون داخلياً في حقيقته، فالنسبة بين المشخص والطبيعة النوعية هي النسبة بين الفصل والطبيعة الجنسية، من حيث احتياج النوع إلى المشخص.

بحث

إنّ الفصل المقسّم إن كان فاقداً للوجود فكيف يكون معطياً له؟ وإن كان واجداً للوجود فكيف يحتاج للموجودية إلى المشخصات الفردية؟ مضافاً إلى أنّ الفصل المقسّم والمقوّم أمر واحد وحقيقة واحدة بسيطة؛ والتقسيم والتقويم إنّما يكون بالإضافة إلى الجنس وإلى النوع، ولا يجوز أن تكون حقيقة واحدة بسيطة معطية

للوجود بشيء، ومعطية لقوام الماهية بلا وجود لشيء آخر؛ فإن نفس حقيقته إن كانت من سنخ الوجود فتصلح للأول، وإن كانت من سنخ الماهيات فتصلح للثاني. وتحقيق الكلام: أن معطي الوجود للماهية جنسية كانت أو نوعية هو المشخصات الفردية، فقولهم: إن الفصل المقسم معطي الوجود للطبيعة الجنسية تقريبي من باب ذكر القابلية مكان الفعلية، فالمراد من ذلك أن الفصل المقسم مخرج للماهية الجنسية عن الإيهام الذاتي، وجاعلها قابلاً للوجود؛ إذ الوجود الخارجي مستحيل للأمر المهم بما هو مهم، فإن الإيهام مساوق للكلية، والكلية من خواص الأمر الذهني؛ فإن كل ما يوجد في الخارج جزئي، وليس بكلي.

واعلم أن للإيهام مراتب، وجنس الأجناس أشدها إيهاماً ومن شدة إيهامه لا يصلح لعروض الوجود، ولكن بعروض كل فصل مقسم له ينقص شيء من إيهامه، إلى أن يصل إلى مرتبة نوع الأنواع، فيصير ميبناً وقابلاً لعروض الوجود، فيعرضه المشخصات الفردية، ويصير موجوداً بالفعل.

**غور في أن تكثر الوجود بالماهيات وأنه مقول بالتشكيك**  
قوله: وأنه مقول بالتشكيك...

الكثرة الطارئة لحقيقة الوجود كثرتان:

إحدهما: الكثرة الحاصلة بحسب مراتبها، وهذه الكثرة من لوازم تشكيكها الذاتي، ولما كانت هذه الكثرة غير قاذحة لوحدها الحققة الحقيقية، بل تكون مؤكدة لها، جعلها المصنف في عنوان البحث مقابلاً للكثرة الأخرى، وهي:

الثانية: التي تعرض لحقيقة الوجود؛ بسبب اشتباكها بالماهيات، وهي التي قد عقد لها البحث.

قوله: والمراد به: ما يقابل المحمول...

قد يطلق الموضوع ويراد منه المحل المستغني عن الحال، وهو الذي يتقوم به وجود



العرض، وذلك مصطلح فلسفي، وقد يطلق ويراد منه: ما يقابل المحمول في القضايا، وهو مصطلح أهل الميزان، وقد فسره<sup>١</sup> بذلك؛ لنألا يذهب وهم القارئ إلى المعنى الأول.

قوله: فالشيء بنفسه لا يتثنى...

لأن الشيء نفسه، ولا يكون غيره، والتثنى محقق للغيرية بين كلا جزئيه، وحقيقة كل شيء لا تكون إلا واحدة، أما التكرّر فيأتيها من قبل ما هو خارج عنها، فانظر إلى البياض؛ فإنه بنفسه شيء واحد، والتكرّر يعرضه من ناحية موضوعاته، مثل الثلج والقطن والماعج والحجر وغير ذلك، وإلا فكل ما تكون حقيقة البياض فهي بياض لا غيره، ولا مغايرة بين بياض وبياض إلا بما هو خارج عن هذه الحقيقة.

إذا عرفت ذلك فاصح لما تنلو عليك: إن حقيقة الوجود أمر وحداني لا تعدّد فيها ولا تكرّر لها بحسب حقيقتها، ولكن قد عرض لها التكرّر من ناحية الماهيات، فصار وجود الإنسان ووجود الشجر ووجود الجوهر ووجود العرض.

قوله: كالأجناس العالية وأنواعها...

ولا يخفى ما فيه؛ إذ لو كان المراد من قوله: «كالأجناس العالية» نفس تلك الأجناس، خالية عن فصولها المقسّمة، فلا وجود لها، والكلام في الموجودات الخارجية. وإن كان المراد نفس مصاديق كل مقولة مع مقولة أخرى، فقوله: «وأنواعها». يغني عنه. نعم لو كان المراد مطلق الموجود ذهنياً كان أم خارجياً لصح التعبير، ولكنه خلاف ظاهر الكلام.

قوله: في أصل الماهية...

قد صرح المصنّف<sup>٢</sup> في الحاشية من أن المراد من الماهية - هنا - الماهية التي هو بها هو<sup>٣</sup>، بمعنى نفس الحقيقة الخارجية حتّى تعمّ الوجود، فالإشراقيون يقولون بوجود

التشكيك في الماهية، والمصنّف يقول بالتشكيك في حقيقة الوجود.

### التمايز والاشتراك

قوله: فالميز بين هذا الناقص وهذا الكامل...

بيان لما قاله الإشرافيون<sup>١</sup> من تحقّق قسم رابع للميز والاشتراك بين شئين، بأن يكون كلّ منهما عين الآخر كامتياز الحمرّة الشديدة عن الحمرّة الضعيفة؛ فإنّه بنفس الحمرّة مع أنّ اشتراك الحمرتين - أيضاً - في نفس الحمرّة، فالميز بينهما ليس بتمام ذاتيهما؛ لأنّه مختصّ بالتمايز بين الأجناس العالية، والحمرتان من جنس واحد، وليس ببعض ذاتيهما؛ إذ لا بعض لها، فإنّهما بسائط خارجيّة، كما أنّه ليس بالعوارض الغريبة التي تكون خارجة عن ذاتيهما، وإلاّ لكانت الحمرّة كليّاً متواطئاً ولم تكن كليّاً مشكّكاً، على أنّ الشدّة ليست بأمر خارج عن حقيقة الحمرّة، بل هي داخلية فيها، والضعف أمر عديم، وهو فقدان الشدّة.

ثم إنّ الحال أيضاً كذلك فيما به الاشتراك بين الحمرتين، فإنّه ليس في تمام ذاتيهما؛ لاختلاف الحمرتين بحسب الذات، ولا بجزء ذاتيهما؛ لما مرّ، ولا بما يكون خارجاً عن الذات حتّى يكونا متباينين بحسب الذات.

فالميز والاشتراك بينهما غير هذه الثلاثة، وهو أن يكون ما به الاشتراك في نفس الحقيقة، وما به الامتياز - أيضاً - بنفس الحقيقة، ويكون التفاوت بينهما بالكمال والنقص. والحال كذلك في جميع المقولات التي يقع فيها نحو من التشكيك.

قوله: لا من [حيث]<sup>٢</sup> الحكاية عن المعنون...

لأنّ مفهوم الوجود بهذه الحيثيّة يحكم عليه بالتشكيك من جهة فناء الحاكي في

١. انظر: مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ١، ص ٢٩٩ وما بعدها؛ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٧، الفصل ٥ من

المرحلة ٣.

٢. الزيادة أثبتناه من المصدر.

المحكمي عنه، والعنوان في المعنون، فكلّ ما يحكم عليه بهذه الحيثيّة لا يحكم من حيث هو مفهوم، بل باعتبار حقيقته.

قوله: بأجمعها...

ويجمعها الكمال والنقص بحسب أصل الحقيقة، وتختصّ الأشدّة والأضعفّة بالكيف، والأزيديّة والأنقصيّة بالكَمّ المتصل، والأكثرية والأقلية، بالكَمّ المنفصل والأولية والآخرية، وكذا الأوليّة وخلافها، تجري في أكثر المقولات.

تنبيه:

قد ذكر قسمان آخران من الميز، وهما الميز بالإطلاق والتقييد، والميز بالأصلية والعكسية والشيئية والفيتية.

أقول: هما داخلان في القسم الرابع إن كان المراد هو الميز بين الحقائق. وأمّا إن كان المراد الميز بين المفاهيم فهما خارجان عن مفروض البحث مع أنّ الثاني من الميزين لا يجري في المفاهيم.

قوله: على السواء...

التشكيك بجميع أقسامه غير جارٍ في ماهيات المقولات عند الأكثر، ومنهم المصنّف، فهم يقولون: إنّ التشكيك المشاهد إنّما يكون واقعاً في وجودات المقولات، لا في ماهياتها، فالفرد الكامل أكمل من الفرد الناقص بحسب وجوده، لا بحسب ماهيته، فصدق الماهية على أفرادها المتفاوتة في الكمال والنقص على السواء، والتواطؤ لا بالتقديم والتأخير.

غور في أنّ المعدوم ليس بشيء

قوله: في أنّ المعدوم...

البحث عن أحوال العدم والمعدوم ليس من مباحث الفلسفة؛ فإنّها تبحث عن أحوال

الموجود دون غيره؛ وإنّما تعرّض القوم لهذا البحث؛ دفعاً لبعض شبهات المتكلمين، كقولهم بالفرق والامتنياز بين المعدومات الممكنة الوجود وبين الممتنعات منها. قوله: فليس ثابتاً...

اعلم أنّ الثبوت والوجود والحصول والتحقّق مفاهيم متّحدة المعنى تدلّ على أمر واحد، وهو الحقيقة التي تأبى نفس ذاتها عن العدم. وكذلك الحال في النفي والعدم والسلب واللاشيء ونحوها من الألفاظ؛ فإنّها - أيضاً - متّحدة بحسب المفهوم، ودالّة على معنى يقابل تلك الحقيقة تقابل الإيجاب والسلب، ولكنّ أكثر المعتزلة على خلاف ذلك، فهم قائلون بأنّ الثبوت أعمّ من الوجود، وأنّ الثابتات على قسمين: ثابتات وجوديّة وثابتات عدميّة، كما أنّهم قائلون بأنّ العدم أعمّ من النفي، فالمعدومات على قسمين: منفيّة وغير منفيّة، ويقصدون الممتنعات من المعدومات المنفيّة، كما يقصدون الممكنات من غير المنفيّة منها فهي الثابتات المعدومة، وهي الماهيات التي لم تتلبّس بلباس الوجود. وقالوا: إنّ النسبة بين النفي والثبوت هي التناقض، وكذلك النسبة بين الوجود والعدم.

وأما النسبة بين الثبوت والعدم فهي عموم من وجه، والنسبة بين الوجود والنفي التناقض؛ لأنّ الوجود شطر من نقيضه الذي هو الثبوت.<sup>١</sup>

ثمّ إنّ الذي دعا المعتزلة إلى هذا الكلام أمران - ذكرهما المصنّف في الحاشية<sup>٢</sup> - : أحدهما: تصحيح عروض الإمكان للماهيات، وبتوهم أنّ سلب ضرورتي الوجود والعدم عن الماهيّة حال كونها موجودة، غير صحيح؛ لكونها في هذه الحالة محفوفة بالضرورتين، فتجب أن تكون الماهية ثابتة قبل وجودها، حتى يصحّ الإمكان، لكنّه توهم فاسد؛ فإنّ الماهيّة حال كونها معدومة أيضاً محفوفة بالضرورتين. والحلّ أنّ

١. انظر: شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥١.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٨٣، التعليقة ١.

سلب الضرورتين عن الماهية إنما يعتبر بملاحظة حيثية ذاتها، من غير ملاحظة لوجودها ولا لعدمها، فيصح عروض الإمكان لها في كلا الحالين: الوجود والعدم. ثانيهما: تصحيح علم الباري بالمعدومات؛ إذ لو لم يكن للماهيات الإمكانية ثبوت ووجود امتنع العلم بها، ولا يمكن القول بكونها موجودات؛ لاستلزامه قدمها فتعين كونها ثابتة غير موجودة. هذا وسيجيء البحث عن كيفية علم الباري بالمعدومات من دون احتياج إلى القول بثبوتها.

قوله: بوجه من الوجوه...

خلاقاً للرفاء؛ فإنهم يقولون بوجودها علمياً وظلياً قبل وجودها الخاص، ويسمون ذلك الموجود العلمي بـ «العين الثابت»<sup>١</sup>.

قوله: قد ساوق الشيء...

المساواة أعم من الاتحاد في المفهوم الذي يسمى بـ «الترادف»، فيشمل الاختلاف في المفهوم حال الاتحاد في المصداق، كالإنسان والناطق، ويسمى ذلك بـ «التساوي» أيضاً فهل مساواة الوجود للشيء من قبيل الترادف أو من قبيل التساوي؟

قال المحقق اللاهيجي في الشوارد:

ولهم تردد في ترادف لفظي: الوجود والشيئية، بل ربما يدعى نفيه بناءً على أن قولنا: السواد موجود يفيد فائدة معتدّاً بها، بخلاف قولنا: السواد شيء. وأيضاً يستعمل أحدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر؛ إذ يقال: وجود الماهية من الفاعل، ولا يقال: شيئيتها من الفاعل، ويقال: هي واجبة الوجود وممكنة الوجود، ولا يقال: هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية<sup>٢</sup> انتهى.

فالظاهر أن مرادهم من مساواة الشيء والوجود، هو التساوي لا الترادف المفهومي.

١. انظر: الأشعار الأربعة، ج ١، ص ٧٠ و ٧١.

٢. شوارد الإلهام، ج ١، ص ٥٥، المسألة التاسعة في إبطال ثبوت المعدومات.

ثم إن تفسير المصنّف الشيء بالماهية بناء على أنّ ما لا وجود له لا ماهية له، كما مرّ بيانه عند الإشارة بقول السيد الصدر في البحث عن الوجود الذهني. فمساوغة الوجود للشيئية يوجب مساوغة الشيء للماهية؛ إذ ما لا وجود له لا شيئية له ولا ماهية له. ثم إن المصنّف فسّر الشيء تفسيراً بالمصداق دون المفهوم؛ حبّاً لإبطال قول المعتزلة، وبذلك يمكن دفع إيراد الفاضل الهيدجي<sup>١</sup> عليه. قوله: والفطرة السليمة...

إذ الوجود عبارة عن كون الماهية وتحققها، فلا وجه لاحتمال ثبوت الماهية في الخارج بلا وجود حتّى بناء على القول بأصالة الماهية. قال المحقّق الطوسي: «والمنازع مكابر مقتضى عقله»<sup>٢</sup>.

في نفي الحال

قوله: وأطلق عليها الثابت...

إنّ القائل بالحال وإن كان من المعتزلة<sup>٣</sup>، لكن لا ملازمة بين القولين: القول بثبوت الماهية منفكة عن الوجود، والقول بالحال، فلا يلزم القائل بأحدهما القول بالآخر. ثم إنهم يقصدون من الثابت: المعدوم الممكن، ويقصدون منه أيضاً: الوصف الذي ليس بمعدوم ولا بموجود، فهو واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم وإن كان لا واسطة عندهم بين الثابت والنفی؛ إذ الثابت عندهم يعمّ الموجود والواسطة، فالتوابت أصناف ثلاثة: الموجودات، والمعدومات الممكنة، والصفات التي لا موجودة ولا معدومة، فهي الوسائط بين الوجود والمعدم.

قوله: وقولهم بالحال...

١. شرح غرر الترائد، ص ٣٢٣، تعلیقة (الهيدجي ١٢٥).

٢. تجريد الاعتقاد، ص ١٠٧.

٣. انظر: شرح المقاصد، ج ١، ص ٣٥١.

إنَّ البحث عن الحال بحث فلسفي؛ لكونه حسب تعريفهم من أحوال الموجود، والذي دعاهم إلى القول بثبوتها؛ عدم وصولهم إلى معرفة حقيقة الأمور الاعتبارية والأوصاف الانتزاعية، وعدم وضوح المحقولات الثانية والموجودات الذهنية لهم.

قوله: فالذات المقابلة للمعنيين أيضاً له معنيان...

فالمراد بالذات في قبال المعنى الأول: ما لا يكون انتزاعياً بل كان أمراً حقيقياً، فتشمل الذات بهذا الاعتبار جميع الجواهر وجميع الأعراض غير النسبية، كالكم والكيف. والمراد من الذات في قبال المعنى الثاني: ما يكون قائماً بنفسه؛ إذ المعنى الثاني للصفة مطلق القائم بالغير سواء كان انتزاعياً أو حقيقياً، فيشمل جميع الأعراض.

قوله: عن الصفات السلبية...

وهي التي يعتبر في مفهومها السلب، كالأعمى والأُمّي والجاهل، أو التي يكون السلب مصرحاً فيها.

قوله: في الجملة...

بمعنى أنَّ صيرورة الجوهرية من الأحوال متقومة بعروضها للموجود سواء كانت عارضة للثابتات المدومية أم لا، فالمعتبر فيها هو القيد الإيجابي فقط، وهو العروض للموجود. وأما القيد السلبي، وهو عدم العروض للمعدوم، فلا يعتبر فيه.

قوله: إمّا من قبيل التعداد...

قد جرت عادتهم على أن لا يأتوا بـ «واو» العطف عند التعداد، فإذا أرادوا تعداد المواليد الثلاث، يقولون: جماد، نبات، حيوان، والتعداد - بفتح التاء وسكون العين - مصدر باب التفعيل.

قوله: جائز الوجهين...

فيصح أن يراد من النفي: المنقّيات، ومن الشبوت: الثابتات، ومن الوجود:

الموجودات، ومن عدم: الممدومات، والتأنيث فيها لفظي.

قوله: ويتسلسل...

قد مرّ بيانه، وكذا بيان الجواب الأول عند ذكر كلام شيخ الإشراق في مبحث أصالة الوجود.

قوله: لا المعدوم أو اللاموجود...

حكى هذا الجواب عن الفخر الرازي، وبيانه: أنّ نقيض المبدأ لا يجوز أن يكون نقيض المشتق، فنقيض المبدأ نفس نقيضه، كما أنّ نقيض المشتق نفس نقيضه لا نقيض مبدئه.

ولقائل أن يقول: إنّ عدم واللاوجود وإن كان مغايراً بحسب المفهوم مع المعدوم واللاموجود، ولكنها متحدة بحسب المصداق سيّما بناءً على عدم اعتبار الذات في المشتق، فالتناقض المفهومي وإن كان منتفياً، لكنّ التناقض الحقيقي متحقّق.

قوله: لا يستلزم للموصوف تقدماً بالوجود...

مثل اتّصاف الماهية بالإمكان وبلوازمها.

قوله: لأنّه ليس بجزء له في الخارج...

إذ الجزء الخارجي مأخوذ بشرط لا، فلا يصحّ حمله على الجزء الآخر، أو على ما تركّب منه، بل هو جزء عقلي مأخوذ لا بشرط.

قوله: وإلّا لتقوم الموجود بالمعدوم...

يمكن قلب الدليل عليه بناءً على كون اللون الجنسي مثلاً حالاً؛ إذ يلزم منه تقوّم الموجود باللاموجود، وذلك مثل تقوّم الموجود بالمعدوم. فإن كان جائزاً فهو أيضاً جائز وإلّا فلا، بل يصير أسوأ حالاً؛ إذ اللاموجود نقيض الموجود، فيلزم تقوّم الشيء بنقيضه، بخلاف المعدوم؛ فإنّه بحسب المفهوم ليس بنقيض للموجود.

قوله: وقيام العرض بالعرض جائز...

عدم جواز قيام العرض بالعرض هو المختار لجميع من المتكلّمين؛ لوجهين نصّح



عن ذكرهما؛ لوئهما، ولكنَّ الحكماء قالوا بجوازه؛ فإنَّ أدلَّ الدليل على جواز الشيء وقوعه، كالخشونة والملاسة القائمتين بالسطح، والاستقامة والاستدارة القائمتين بالخط وكالإضافات التي تعرض الكيفيات، مثل الشدة والضعف، والتي تعرض الكميات، مثل الزيادة والنقصان. نعم يستحيل قيام العرض بالعرض إذا لم يكن أحدهما قائماً بالموضوع؛ لاستلزامه تحقق العرض بلا موضوع.

غور في عدم التمايز والعلية بين الأعدام

قوله: في عدم التمايز...

قد تقرّر سابقاً أنَّ التمايز بين الوجودات على أنحاء مختلفة، فهو عند الفلاسفة الفهلوية - وقد تبهم المصنّف - بالكمال والنقص في السلسلة الطولية، وباللواحق في السلسلة العرضية، وهو عند المشائين يكون بتمام الذات، وأما من قال باعتبارية الوجود، فالتمايز بين الوجودات عنده بحسب إضافتها إلى الماهيات.

قوله: من حيث العدم...

قيد الحيثية من جهة دفع توهم: أنَّ التمايز بين الأعدام ليس من هذه الحيثية؛ إذ العدم ليس بشيء حتّى يتميّز، فالتميّز صفة ثبوتية يتوقّف عروضها على تحقّق موصوفها، فالتمايز بين الأعدام من حيث إنّها موجودات لدى الذهن. وبهذا المعنى يشير المحقّق الطوسي في التجريد بقوله: «وقد تتمايز الأعدام»<sup>١</sup>، بمعنى أنَّ التمايز بينها إنّما يكون في بعض الأحوال، وذلك حال وجودها في الذهن، حين تضيفها الواهمة إلى ملكاتها.

قوله: أي في وهم ترسم...

لعلَّ وجه اختصاص الميز الذهني بالارتسام عند الواهمة دون الحصول عند العاقلة؛

من جهة أن ارتسام هذه الأعدام عند الواهمة إنما يكون حين إضافتها إلى ملكاتها، وهي الوجودات الخارجيّة التي لا تكون إلّا جزئياً خارجياً، فالوجود الجزئي الخارجي من المعاني التي تدرك بالواهمة، فكذلك ما يضاف إليه من المدم؛ فإنّ العدم أيضاً من المعاني، وليس من الصور حتّى يدرك بالخيال.

نعم العدم المطلق لا يدرك بالواهمة؛ إذ ليس بجزئي، فهو مدرك بالعقل.

قوله: فيتصوّر ملكات متميزة...

إنّ الملكة في اصطلاحهم تطلق على معنيين:

أحدهما: صفة راسخة نفسانية صعبة الزوال، أو مستحيلة الزوال، مثل ملكة العلم والإيمان والشجاعة.<sup>١</sup>

ثانيهما: الوجودات التي تُضاف إليها أعدامها.

قوله: أعدام غير متناهية...

مثل عدم زيد، وعدم عدم زيد، وعدم عدم زيد وهكذا إلى غير النهاية. ولا يخفى أنّ عدم مجموع هذه الأعدام تجري فيه مثل هذه اللانهاية، وكذلك الحال في المرتبة الثالثة في عدم مجموع هذه الأعدام المجموعة غير المتناهية، ويجري ذلك في المرتبة الرابعة إلى مراتب غير متناهية.

بيان آخر: إنّ عدم زيد وعدم عدم زيد متغايران ومتمايزان، وعدم هذا التميّز والتغاير غير عدم زيد وغير عدم عدمه و متميّز عنهما، كما أنّ عدم عدم هذا التميّز غير الأعدام الثلاثة و متميّز عنها، وهكذا إلى غير النهاية. ثمّ إنّ عدم هذه الأعدام غير المتناهية غير عدم زيد وغير عدم عدمه، وغير ذلك الغير إلى غير النهاية مرّات غير متناهية، وبالتالي فاسد؛ إذ لا يكون لشيء واحد أعدام غير متناهية، فبلزم منه أن يكون فيه تحصّلات غير متناهية؛ إذ التميّز يقتضي ذلك، وقد مرّ فساد تحصّلات عدميّة.

١. انظر: كتاب التصريفات، ص ٢٩٦، الرقم ١٤٧٨، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص ٣٢٨.

قوله: وإن كانت لعدم في عدم...

فضلاً من أن يكون عدم علة للوجود والفطرة السليمة، ومثلها العقل السليم حاكمان باستحالة أن يكون الفاقد لشيء مُعطياً له.

قوله: يجري أحكام الموجبات على السوالب...

فالسالبة الحملية يحكم فيها بسلب الحمل لا بحمل السلب، فهي ليست بحملية، ولكنها تسمى بـ «السالبة الحملية»؛ لعشابتها بالموجبة، وكذلك الحال في السالبة الشرطية من المتصلة منها، التي يحكم فيها بسلب الترتب بين التالي والمقدم، أو المنفصلة منها التي يحكم فيها بسلب المعاندة بين المقدم والتالي، ومع ذلك سُميتا بـ «السالبة المتصلة» و«السالبة المنفصلة» من جهة تشابههما بموجبيتهما.

قوله: أو غيرها...

لا يخفى أن تقسيم القضية إلى الحملية والشرطية حاصرة وشاملة لجميع أقسام القضايا وأصنافها حتى المنحرفة منها، فليس هناك قضية خارجة عن الحملية والشرطية، وكذلك تقسيم الشرطية إلى المتصلة والمنفصلة حاصرة، فلم أعرف المراد من قوله: «أو غيرها».

غور في أن المعدوم لا يُعاد بعينه

قوله: بعينه...

ذكر هذا القيد من جهة كونه منفياً بالبرهان.

قوله: فلا تكرر في تجليّه تعالى...

هذه العبارة من قبيل إرسال المسلمات عند العرفاء، قد جاء بها المصنف - هنا - إشارة إلى أن عدم جواز إعادة المعدوم عند أصحاب المعرفة أيضاً اتفاقية.

وبيان المراد منها بالتعبير الفلسفي: أن الموجودات المختلفة الإمكانية كلها تجلياته الفعلية، فكما أنه لا توجد صورتان جوهريتان متماثلتان من جميع الجهات وصورتان

عرضيتان متماثلتان في جميع الخصوصيات في موضوعين؛ لعدم التكرّر والتماثل في جميع الجهات في مظاهره وأفعاله تعالى، كذلك لا توجد صورتان متحدتان في جميع اللوازم في زمانين، فكلّ يوم هو في شأن، فلا يجوز إعادة المعدوم بعينه.  
قال بعض أعاظم المحقّقين:

إنّ الوجود للشيء نفس هوّيته، فكما لا يكون لشيء واحد إلاّ هوّية واحدة، فكذلك لا يكون له إلاّ وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها ولا عدمان  
لشخص بعينه، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: «إنّ الله لا يتجلّى في صورة مرتين»<sup>١</sup>.

### بحثان

البحث الأول: لا يمدّ خافياً على أحد أنّه لا تكرار حقيقة في أفعال الممكنات جميعاً صفارها وكبارها، مجرّداتها وماذياتها، بل يتوهّم التكرار فيها من جهة تشابهها في بعض الصفات.

فانظر بالنظر الدقيق العقلي إلى إضاءة الشمس؛ فإنّها في اليوم غير إضاءتها في أمس، فقد اختلف مطلمها ومغربها ويّعدها وقربها من الأرض، كما اختلف حجمها وثقلها؛ إذ ينقص منها في كلّ ساعة، ويزيد عمرها في كلّ آنّ فضلاً عن كلّ يوم، فهي في هذا اليوم غير نفسها في أمس، وكذلك فعلها في اليوم مختلف عن فعلها في أمس اختلافاً كثيراً.

ثمّ إنّ تدفئة النار في الحال غير تدفئتها في الماضي والاستقبال؛ بشهادة اختلافها في الآثار، كما أنّ تورّق الأشجار وإيناعها الثمار في كلّ عام غير تورّقها في عام آخر؛ إذ الشجر في هذا العام غير الشجر في العام الماضي، وكذلك الأحوال المؤثّرة فيه وفي تورّقه وإيناعه، بل إفاضات الإنسان الطليّة وأحاديتها النفسية لا تكرار فيها حقيقة،

فكلّ واحد من الأفعال الصادرة من فواعلها فعل جديد، له مشخصات جديدة زمانية ومكانية وغيرهما، فالفاعل في فعله الثاني غير الفاعل في فعله الأوّل، فلا تكرار في فعل فاعل.

نعم، قد يقع تشابه وتماثل بين أفعال من جهة أصل الذات أو من جهة أخرى، ولكنّه ليس من جميع الجهات التي لها دخل في تحقّق موجوديّة الشيء عند العقل. هذا كلّهُ في الممكنات التي تكون مظاهراً لفيضه تعالى، فكيف بذاته المقدّسة غير المتناهية ذاتاً وقدرة وفعلًا؟! فلا تكرار في فيضه ولا ثاني لسيّبه، فكلّ يوم هو في شأن، بل ربّما يقال باستحالة تكرار فعل من جميع الجهات، إذ الثاني مسبوق بالأوّل دون الأوّل؛ فإنّه ليس بمسبوق، كما أنّ صدور فعلين من فاعل واحد دفعة واحدة على فرض إمكانها ليس بتكرار.

البحث الثاني: إنّ التجلّي في كلامهم يُطلق تارة ويراد منه: المعنى المصدري، فيقصد منه فاعليّته وإفاضته تعالى نور الوجود وإراءته جلاله وجماله، ويطلق تارة ويراد منه المعنى الاسم المصدري، فيقصد منه: نفس الفعل الذي هو ظهوره النوري، ورحمته التي وسعت كلّ شيء، والوجود المنبسط على ماهيّات الأرواح والأشباح.

ثمّ إنّ لقولهم: «لا تكرار في التجلّي» معاني أربعة:  
أحدها: ما أشرنا إليه آنفاً، وهو المناسب للمقام.

ثانيها: ما أشار إليه المصنّف في الحاشية<sup>١</sup> من أنّ حقيقة الوجود الذي هو الأصل المحفوظ في مراتب السلاسل الطولية والعرضيّة لمّا كانت عين حيثيّة الوحدة والشخصيّة، فمع قطع النظر عن الماهيّات لم يبق سنخ آخر حتّى يصدق التكرار.

ثالثها: أنّه إذا لوحظ النظام الجُملي للعالم موجوداً واحداً، والذي يعتبر عنه به «الإنسان الكبير» كان مجلّي واحداً ﴿مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَغْنُكُمْ إِلَّا كُنُفٌ وَاحِدَةٌ﴾<sup>٢</sup> فكان

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٩٦، التعليقة ٥.

٢. لقمان (٣١) الآية ٢٨.

التجلي واحداً ولم يكن تكرار فيه، وما أمره إلا واحداً<sup>١</sup>. ذكره المصنّف أيضاً في العاشية<sup>٢</sup>.

رابعها: أن يقصد منه استمرار فيضه تعالى المنبسط ودوام تجليه النوري من دون انقطاع، فيكون واحداً لا تعدّد فيه؛ إذ التكرار لازم للافتقار ثم الإفاضة مرة أخرى، وحيث لا انقطاع لفيضه فلا تكرار لتجليه تعالى.

قوله: وفي كلّ آية له شأن جديد...

اقتباس من القرآن الكريم واستشهاد بقوله تعالى: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>٣</sup> لإثبات عدم جواز إعادة المعدوم؛ فإنّ تنكير شأن مفيد للتنوع، وبأنّ مخلوقاته تعالى غير متماثلات، ولكلّ منها نوعيّة وتشخص خاصّ. فهو تعالى دائماً في خلق جديد، لم يكن قبلاً ولا بعداً.

قوله: ليس كمثله شيء...

ظاهر هذه الجملة وما يتلوها من الشعر مفيد للتوحيد الذاتي، فلا تناسب المقام إلا أن يراد بها: التوحيد الأفعالي، وذلك خلاف الظاهر. ويحتمل بوجه بعيد: أنّه إذا فرض تكرار الفعل، فهو خالقيّة جديدة مماثلة للخالقيّة السابقة، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>٤</sup> نافي لذلك.

قوله: تجويز تخلّل العدم...

إذا فرضنا أنّ شيئاً كان موجوداً في الزمان الأوّل وصار معدوماً في الزمان الثاني، ثم وجد في الزمان الثالث من جهة جواز إعادة المعدوم، فالموجود في الزمان الثالث هو نفس الموجود في الزمان الأوّل، وقد تخلّل العدم بينه وبين نفسه، وذلك محال، كما

١. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ﴾ القمر (٢) الآية ٥٠.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ١٩٦، التعليق ٧.

٣. الرحمن (٥٥) الآية ٢٩.

٤. الشورى (٤٢) الآية ١١.

يلزم منه تقدّم ذاته على ذاته بالزمان، وتأخّر الشيء عن نفسه بالزمان، وكلاهما باطلان؛ لأنّ معنى كونه متقدّماً بالزمان: كونه موجوداً في الزمان السابق، ومعدوماً في الزمان اللاحق، ومعنى كون شيء متأخراً بالزمان. خلاف ذلك، فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في الزمان المتقدّم، وموجوداً ومعدوماً في الزمان المتأخّر، وهو باطل؛ لبطلان اجتماع النقيضين، مضافاً إلى أنّه يلزم منه صيرورة الشيء الواحد متعدداً؛ فإنّ تخلّل الغير لا يتصوّر إلّا بين شيئين، ولا معنى لتخلّل الغير بين الشيء ونفسه.

ثمّ إنّ وجود الشيء نفس حقيقته العينيّة، وعين هويّته الشخصية، وبتعدّد الوجود تتعدّد الذات، وتقدّم الوجود على الوجود بالزمان هو تعدّد الوجود بعينه، فظهر استحالة تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وتجويز إعادة المعدوم ملازم لتجويز المحال.

قوله: وهو بهذا تقدّم الشيء على نفسه بالذات...

وبطلان ذلك ضروريّ فلا حاجة إلى البرهان، وكذلك بطلان ما هو عينه في الحكم، وهو تقدّم الشيء على نفسه بالزمان. قال المحقّق اللاهيجي: «وهو أفحش»؛ لاستلزام دخول غير الذات، وهو الزمان، في الذات. والعداء - بالحاء المهملة المكسورة والذال المعجمة - لغة<sup>٢</sup> بمعنى الأمام والمقابل.

قوله: جاز اختلافهما في الحكم...

فحال ماهيّة المعاد أنّها وجدت بوجودين، يكون الثاني منهما بعد انعدام الأوّل، والماهية بين الوجودين كائنة في ثبوتها العدمي وتقرّرها الماهوي، بخلاف ماهيّة المتل المستأنف؛ فإنّها موجودة بوجود واحد فقط.

قوله: صار عين الابتداء...

١. شواهد الإلهام، ج ١، ص ١٢٩، المسألة ٣٣، في أنّ المعدوم هل يباد؟

٢. لسان العرب، ج ٣، ص ٩٧ وما بعدها، «عداء».

إشارة إلى البرهان الثالث لإثبات امتناع إعادة المعدوم.  
وتقريره: أنَّ ميزة المبتدأ عن المعاد أنَّه كان في الزمان الأول، والمعاد كان في الزمان الثالث، فإذا فرضنا إعادة الزمان الأول؛ إمَّا لكونه من المشخصات كما عليه الفلاسفة<sup>١</sup>؛ أو لكونه من أمارات التشخص كما عليه المتكلمون<sup>٢</sup>. وإنَّ إعادة ذلك الزمان المعدوم من باب جواز إعادة المعدوم. فإذا تحقَّق ذلك يصدق على المعاد أنَّه موجود في الزمان الأول، وزال الامتياز الذي كان بينهما، فهو من حيث كونه معاداً مبتدأ؛ إذ هو موجود في الزمان الأول، وهذا هو الخلف، ومن حيث كونه مبتدأ أعني كونه موجوداً في الزمان الأول، موجود في الزمان الثالث ومُعاد حسب الفرض، وذلك هو الانقلاب. ومن حيث كون هذه الهوية الشخصية، اتَّصف بكونه معاداً ومبتدأ من حيثية واحدة جمع بين المتقابلين.

قوله: ولأنَّ الزمان...

الظاهر أنَّ ذلك تنمُّ للبرهان الذي يثبت به صيرورة العودعين الابتداء، وليس إشارة إلى برهان آخر؛ فإنَّ البرهان غير تامَّ بصرف هذا الكلام؛ إذ المفروض أنَّ الهوية المُعادة بعينها هي المبتدأة... وإنَّ تمثَّل الفاضل الهيدجي<sup>٣</sup> في بيان كونه وجهاً آخر.

قوله: فيلزم الانقلاب والخلف أو اجتماع المتقابلين...

لزوم الانقلاب باعتبار الاتِّصاف بأحد الوصفين وتخلُّفه عن الوصف الآخر ثبوتاً، ولزوم الخلف بنفس هذا الاعتبار، ولكنَّه إثباتاً، ولزوم اجتماع المتقابلين باعتبار اتِّصافه بكلِّ الوصفين، ولذا بدَّل الماطف عن «واو» المطف بـ «أو».

قوله: ليس عدد نفس العود....

تقريره: أنَّه لو جاز إعادة المعدوم لجازت إعادات غير متناهية، والتالي فاسد؛

١. انظر: الأشعار الأرمية، ج ١، ص ٣٥٧، الفصل ٨، في أنَّ المعدوم لا يُعاد.

٢. انظر: شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٢٠.

٣. شرح غرر الفوائد، ص ٣٤١، تعليقة (الهيدجي).



لامتناع وجود غير المتناهي.

بيان الملازمة: أنَّ التوقّف على الإعادة مرّة واحدة، أو في مرتبة خاصّة تخصيص بلا مخصّص؛ إذ لا فرق عند العقل بين العود الأوّل وبين كلّ واحدة من العودات الأخرى؛ فليس حال الإعادات المتتالية إلّا حال الإعادة الأولى في الماهيّة واللوازم والأحكام. فبجواز هذه يحكم بجواز تلك، فتجاوز إعادات غير متناهية.

أقول: يرد عليه بالنقض بجواز تحقّق أفراد غير متناهية ابتداءً لكلّ طبيعة بعين ما ذكره، وبالحلّ أنَّ إمكان فرد غير ملازم لإمكان أفراد غير متناهية وإن كان كلّ واحد من أفرادها بحسب ذاته ممكناً؛ لاختلاف الجزء والكلّ في الأحكام، إذ المفروض أنَّ الفرد جزء للمجموع غير المتناهي، وإمكان كلّ جزء من أجزاء المركّب لا يثبت إمكان وجود مركّب من أجزاء غير متناهية، على أنَّ إمكان فردٍ متناهٍ من الجسم لا يثبت إمكان فرد غير متناه منه؛ للاختلاف في الحكم فضلاً عن إثباته مجموعة من أفراد غير متناهية.

قوله: وهكذا حتى يعود...

فيتوقّف إعادة المعدوم على إعادة جميع علله السابقة وشرائطها المتقدّمة، مثل: علّة علّة العلّة وشرائطها وسببها ومعدّها، وشرط الشرط وسببه ومعدّه، وعلّة السبب وشرطه ومعدّه، وهكذا في المرتبة الثالثة والرابعة إلى آخر المراتب، وإذا لم تعد هذه العلل والأسباب والشرائط لم يكن ذلك المعاد هو نفس ذلك المبتدأ، ولا يلزم من ذلك عدم تناهي عدد المعادات، قال بعض أعظم المحقّقين:

إنّما يمكن إعادة الهويّة الوجوديّة لو عادت الاستعدادات بسجلتها والأدوار الفلكيّة والأوضاع الكوكبيّة برمتها، وجملة ما سبق في النظام الكلّي بجميع لوازمها وتوابعها، حتّى تكون هذه الهويّة المعادة نفس تلك الهويّة الابتدائية، والقطرة الصحيحة غير متوقّفة في تكذيب هذا الوهم<sup>١</sup>.

١. الأضفار الأربعة، ج ١، ص ٣٦١، براهين امتناع إعادة المعدوم.

قوله: والعرضية...

إنما لزم إعادة السلسلة المرضية مع كونها غير مؤثرة في وجود المبتدأ؛ من جهة أنها معلولات السلسلة الطولية، فإعادة عللها تجب إعادة المعلولات قضاءً، لعلاقة العلّة، واستحالة وجود العلّة بدون المعلول.

قوله: نهض جواز مفارقة السابقة...

أي جواز مفارقة السابقة عن الزمان المبتدأ قد لزم من جواز إعادة المعدم، مع أنّ السابقة من اللوازم الذاتية للزمان المبتدأ وانفكاك اللوازم الذاتية عن الماهية محال، وهل يمكن انفكاك الزوجية من الأربعة؟

قوله: لما كان عمدة دواعي المتكلم...

قال المحقق صاحب الشوارق:

زعم المتكلم أنّ جواز الإعادة ممّا يتوقّف القول بحشر الأجساد عليه، وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين إلى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني؛ لعدم قولهم بانعدام الأجساد بالكلية، بل إما بفساد صورها وبقاء موادّها وإمّا بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع، ويؤوّلون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، ويؤيده قصة إبراهيم: على نبينا وآله وعليه السلام<sup>١</sup>.

قوله: فيلزم أن لا يوجد ابتداء...

لأنّ ما تقتضيه الماهية بذاتها لا يتخلّف عنها بحسب اختلاف الأزمنة سواء كانت الماهية دفعيّة الوجود أو تدريجيّة الوجود، كما هيّة الزمان، فلا يجوز تخلّف التقدّم عن الزمان المتقدّم والتأخّر عن الزمان المتأخّر، وأمّا العكس؛ فإنّه جائز؛ إذ التقدّم ليس من لوازم مطلق الزمان ولا من لوازم الزمان المتأخّر، ومثله حال التأخّر بالنسبة إلى الزمان المتقدّم. نعم ما يكون من لوازم طبيعة الزمان أحد الوصفين بنحو منع الخلوّ؛ بناءً على

عدم وجود زمان الحال وإلاّ تصير الأوصاف ثلاثة.

قوله: فيزول الامتناع...

إنّ العارض المفارق قديكون جهة تقييدية للامتناع، فيزول الامتناع بمفارقته، وقد يكون جهة تعليلية بأن يكفي صرف حدوثها للامتناع، فلا يزول الامتناع بمفارقته، والوجود العارض من هذا القبيل، لما عرفت من البراهين. فالماهية بحسب ذاتها لا تأبى عن الوجود الثاني، وهو لها ليس بممتنع، بل المانع هو الوجود الأول العارض لها، فالامتناع بالغير.

قوله: بل للهوية...

مثل الحرارة، فأنها من لوازم الوجود الخارجي للنار، وليس من لوازم ماهيتها من حيث هي. وإن شئت أن تعرف أنّ الاستحالة كيف تكون من لوازم الهوية لا الماهية، فانظر إلى البراهين التي أُقيمت لاستحالة إعادة المعدوم من: تجويز تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وتجويز صيرورة المعاد مبتدأ، ونحو ذلك ممّا مرّ؛ فإنّ جميعها دالة على أنّ لاستحالة جاءت من ناحية وجود المعدوم وهويته لا من ناحية ماهيته.

قوله: ومعنى ما قاله الحكماء...

قال بعض أعظم المحقّقين:

وما قاله الشيخ الرئيس معناه، أنّ ما لا برهان على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن ينكر وجوده، ولا أن يعتقد امتناعه، بل يترك في بقعة الإمكان، أي الاحتمال العقلي، لا أنّه يعتقد إمكانه الذاتي، كيف ومن أقواله: إنّ من تعود أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية<sup>١</sup>.

أقول: قد ذكر الشيخ هذا الكلام في ذيل نصيحته في أواخر النمط العاشر من كتاب الإشارات، وقال المحقّق الطوسي في الشرح:

١. الأختار الأربعة، ج ١، ص ٣٦٤، آخر الفصل ٨ من المرحلة ٢.

والفرض من هذه العبارة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار مالا يحيطون به  
علماً، حكمة وفلسفة، والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى  
الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة، بل الواجب في هذا المقام التوقّف<sup>١</sup>.

### غرر في دفع شبهة المعدوم المطلق

قوله: من عالم الملكوت...

قد مرّ بيان المراد من اصطلاح الملكوت في قوله: «فكما أن فيض الله المقدّس...»  
في أواخر البحث عن الوجود الذهني، فهم يقصدون من عالم الملكوت: عالم النفوس  
المديرة للأجسام الطبيعيّة، فهو عالم التدبير والقدرة، بخلاف عالم الناسوت الذي هو  
عالم العناصر والطبائع، وعالم العجز والنقص، فعالم الملكوت روح عالم الناسوت، وهو  
المدير له.

قوله: فيلزم اتّصاف العقل...

أمّا اتّصافه بالوجود فظاهر، وأمّا اتّصافه بالعدم؛ فلأنّ تصوّر العقل شيئاً مستلزم لقيام  
ذلك الشيء به فيتّصف العقل به، كما أنّ حصول العلم والتصوّر له مستلزم لاتّصافه  
بالعلم والتصوّر، فيقال: إنّه عالم ومتصوّر، فالعقل إن تصوّر عدم يصير عدم حاصلًا له  
قائماً به، فيصحّ اتّصافه بالعدم.

ثمّ إنّه يظهر من المحقّق صاحب الشواذق في شرح المسألة الثلاثين دفع لهذا التناقض بـ  
أنّ الوجود أصيل، وأنّ عدم الظلّي وغير أصيل، وليس بحقيقي، فالمستحيل اجتماع  
المتناقضين بحسب التحقّق الأصلي. ولا استحالة في اجتماع الوجود الأصيل والعدم  
الظلّي، كما لا استحالة في اجتماع عدم الأصيل والوجود الظلّي؛ إذ لا تناقض بين  
هذين<sup>٢</sup>.

١. شرحي الإشارات، ج ٢، ص ١٤٣.

٢. شواذق الإلهام، ج ١، ص ١٢١، المسألة ٣٠.

أقول: كما لا استحالة في اجتماع الوجود الظلي والعدم الظلي أيضاً؛ إذ يتحقق ذلك عند تصوّر وجود شيء وعدمه معاً، فالممتنع هو اجتماع المتناقضين بحسب الوجود الأصيل الحقيقي الخارجي، والعدم الأصيل الحقيقي الخارجي.

قوله: على سبيل الانفصال الحقيقي...

الموجود في قضية الشرطية المنفصلة الحقيقية، وهي التي حكم فيها بالتعاقد التام بين مقدّمها وتاليها، وهو عدم الاجتماع في السلب والإيجاب، فلا يجوز جمعهما ولا رفضهما، فهو إما نقيضان أو بحكمهما.

قوله: فما بحمل الأولي...

لا يخفى من الغلط في هذا التعبير من تنكير الحمل، وأما الضرورة الشعرية فلا ترخص ذلك؛ فإنّه من الموارد التي تجب مطابقة الموصوف مع الصفة.

ثم إنّه أراد بهذا الكلام دفع التناقض المتوهم في أمثال هذه الشبهات. ولعلّه أخذه من كلام بعض أعظم المحققين في مقام الجواب عمّا أورد على الوجود الذهني.

وتوضيح كلامه في بيان دفع التناقض: أنّ وحدة الحمل غير موجودة في هذه الشبهات، ولا ريب في اشتراطها في تحقق التناقض.

أما الشبهة الأولى فيظهر الدفع فيها بأنّ الذهن حين يتصور عدم نفسه أو عدم غيره لا يتصف بالعدم بالحمل الشائع، بل يتصف به بالحمل الأولي؛ لأنّ ذلك العدم بالحمل الشائع موجود ذهني، وليس بعدم ذهني، واتّصاف الشيء بالوجود والعدم إنّما يستحيل إذا كان الوجود والعدم وجوداً وعدمياً بالحمل الشائع، ففي هذه الشبهة وإن كان العقل متّصفاً بالوجود بالحمل الشائع، ولكنّه ليس بمتّصف بالعدم بهذا الحمل، بل هو متّصف به بالحمل الأولي؛ إذ العدم المتصور ليس بعدم بالشائع؛ فإنّه مفهوم العدم الذي هو عدم بالحمل الأولي.

وأما توضيح الدفع عن الشبهة الثانية، فالمراد من المعدوم المطلق: الذي لا يخبر عنه

ما هو معدوم مطلق بالحمل الشائع، فهو المعدوم المطلق حقيقة. وأما المعدوم الذي أُخبر عنه بلا إخبار عنه، فهو مفهومه لانتفسه، فهو المعدوم المطلق بالحمل الأولي لا بالشائع؛ فإِنَّه بالشائع موجود ذهني.

وأما توضيح الدفع عن الشبهة الثالثة، فإنَّ المراد بشريك الباري الذي حكم عليه بامتناع الوجود ما هو كذلك بالحمل الشائع. وأما ما أُخبر عنه بالامتناع، فهو مفهومه الذي هو شريك الباري بالحمل الأولي لا بالشائع؛ فإِنَّه بالشائع موجود ممكن، وقد جعل هذا الموجود الذهني الذي ليس إلَّا المفهوم مرآةً لذلك المصدق الحقيقي الممتنع الوجود.

وأما بيان الدفع عن الشبهة الرابعة، فإنَّ المراد من اللاتابث الذهني: ما هو كذلك بالحمل الشائع، ويكون مصداقاً لهذا المفهوم، فلا يكون ثابتاً في الذهن حقيقة. وأما ما حصل في الذهن فإنَّما هو مفهومه، وهو الذي يكون لا ثابتاً في الذهن بالحمل الأولي. قوله: لا يتصوّر...

إذ كلُّ ما تفرضه شريكاً للباري فهو ليس بشريك له؛ لأنَّه أمر ذهني مخلوق له، وكذلك الكلام في فرض المحال.

### غرر في بيان مناط الصدق في القضية

إنَّ البحث عن مناط الصدق في القضية ليس ببحث فلسفي؛ فإِنَّه حول موجود خاصٍّ وهو القضية، وهي كيف مسموع أو مبصر. وليس من أحوال الموجود بما أنَّه موجود فهو بحث علمي.

قال المصنّف في الحاشية:

تقييد مباحث القدم به؛ باعتبار أنَّ النسبة معدومة في الخارج ولو في القضية الخارجية، وإنَّما خارجيّة النسبة، بمعنى أنَّ الخارج ظرف لنفسها لا لوجودها، وبهذا المعنى بعض السلوب خارجي، كما إذا سلب البصر في الخارج عن زيد، فالخارج هنا - أيضاً - ظرف

لنفس السلب، لا لوجوده، حتى يلزم التهاافت؛ إذ لا وجود للسلب<sup>١</sup>.

أقول: المراد من كون النسبة معدومة في الخارج مع كونها خارجية متحققة: أنه لا وجود لها زائداً على ماهيتها؛ إذ لا ماهية لها، فهي صرف الوجود، لكنه وجود رابط. وبهذا الاعتبار يقال: إن الوجود الخارجي ليس بموجود في الخارج؛ فإن الشيء لا يعرض لنفسه، بل الشيء نفسه.

ووجه كون النسبة خارجية متحققة: أن وجود الصفة لموصفها في الخارج بديهي، ومن المعلوم أن هذا الوجود غير وجود نفس الموصوف، وغير وجود نفس الصفة، فهو وجود ثالث غيرهما. وأما عدم الماهية لهذا الوجود؛ فلأنه لو كانت له ماهية لكان ثبوتاً لنفسه، ولم يكن ثبوت الصفة لموصفها، كما أن الوجود الخارجي لو كانت له ماهية لكان وجوداً لماهية، ولم يكن وجوداً للإنسان والجبل وسائر الماهيات.

ومما ذكرنا ظهر المراد من قولهم: إن الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها، فلو كان الخارج ظرفاً لوجودها لكانت لها ماهية. كما أن الخارج ظرف لنفس الوجود الخارجي، وليس بظرف لوجود الوجود، ومثله الحال في الأعدام والسلوب الخارجية، كالمعقولات الثانية والسلوب العدولية؛ فإن الخارج ظرف لأنفسها، وليس بظرف لوجوداتها وإلا اجتمع النقيضان، فالخارج في القضية المعدولة المحمول ظرف لوجود الموضوع، وظرف لنفس المحمول، وظرف لنفس النسبة.

### بحث

ولأبأس بنقل ما ذكر الحكيم الميرزا طاهر التنكابني في تعليقه على الجوهر المنضيد في شرح منطق التجريد للعلامة الحلبي (قدّهما) وذلك تكميلاً للفائدة، قال:  
اعلم أنه لما كان الإنسان يدرك أعيان الموجودات بواسطة حواسه الظاهرة، فتتمثل صور

المحسوسات في ذهنه تمثلاً طبيعياً ثابتاً في النفس وإن غابت تلك الأعيان عن الحس. ثم إن هذه الصورة المتمثلة في النفس، بمعاونة الحفظ والتذكر، تدلّ بالطبع على أعيان الموجودات، وإذا شاء أن يعلم غيره عن هذه المدركات بحسب الإرادة والمقاصد التي يتعلّق بها، يجعل أفعاله الإرادية دليلاً عليها بوضعه، وكان ممّا هو أشدّ مناسبة وملائمة لهذا الأمر، هو إيجاد الصوت الذي يمكن بإسراره وتجهيره، إعلام الحاضر والغائب، الذي هو في حكم الحاضر بحسب الأبعاد المختلفة. ولما كانت كميّاته ومقاطعها مختلفة بحسب اختلاف مخارجه، فاقتضت حدوث الحروف وتركيبها معاً ليدلّ بها على ما في النفس من الصور، وكانت هذه الحروف بعد حصول الانتفاع بها عند الحاجة غير محتاج إليها، فجعل بحيث لا يستقرّ ولا تثبت ولا تزدهم، فتكون مع خفّتها مفيدة للإعلام بها مع فائدة انمحاتها؛ إذ كان مستغنياً عن الدلالة بها بعد زوال الحاجة عنها.

ثم لما كان الانتفاع بالنطق خاصاً بزمان الحال، وبالذين هم حاضرون أو بسن في حكمهم، وكان قد تمسّ الحاجة إلى إعلام الغائبين من الموجودين في الزمان أو من المستقبلين؛ إعلاماً بتدوين ما علم، لينضاف إليه ما يعلم في المستقبل، فتكمل المصلحة أو الحكمة الإنسانية بالتشارك؛ فإنّ أكثر الصنائع إنّما تتمّ بتلاحق الأفكار فيها والاستنباطات من قوانينها، واقتفاء المتأخّر بالمتقدّم واقتدائه، أو ليتنع به المستقبلون من بعد وإن لم يحتج إلى التكميل والتتميم، أو لأن يدوّنه ليذكّر به نفسه في وقت آخر فاحتيج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت لشكال الكتابة بهداية الإهّمة وإلهام إلهي، فهي تدلّ على ما في النطق. دلالة النطق على الصور المرتسمة في النفس دلالة وضعية أيضاً.

وإنّما أختير ذلك، أي دلالة الكتابة على اللفظ، واللفظ على المعاني، والمعاني على الأعيان وإن كان سبيل إلى إنشاء الكتابة، بحيث تدلّ على المعاني بلا توسط اللفظ؛ لأنّه ممّا يصعب ويطول، فعلم من هذا كلّهُ أنّ للأشياء وجوداً في الأعيان، ووجوداً في الأذهان، وكلاهما بالطبع لا يتغيّر ولا يختلف باختلاف اللغات والأوضاع، ووجوداً في



العبارة، ووجوداً في الكتابة. وكلاهما بالوضع يختلف بحسب اختلاف أغراض الواضعين. وثلاث من هذه المراتب الأربع دوالٌ وهي الكتابة والعبارة والمعاني، وثلاث مدلولات، وهي العبارة والمعنى والعين، والوجود في الكتابة دالٌّ غير المدلول، وفي العين مدلول غير دالٍّ، وفي اللفظ والذهن دالٌّ ومدلول.

وأصناف الدلالات بحسب الاستعمال ثلاثة:

أحدها: دلالة الصورة الذهنية على الأعيان الخارجية، وهي كما علمت دلالة طبيعية.

وثانيها: دلالة اللفظ والعبارة النطقية على الصورة الذهنية، وبتوسطها على الأعيان الخارجية، وهي دلالة وضعيّة.

وثالثها: دلالة الرقوم في الكتابة على الألفاظ، وبتوسطها على المعاني، وبتوسطها على الأعيان، وهي أيضاً وضعيّة.

وأما بحسب الضرورة فعلى قسمين: وضعيّة وطبيعية، والمتوسطان قسمان: ضروري وغير ضروري، وترتيب الانتفالات عند الإعلام - كما قالوا - فمن العين أولاً إلى المعاني، ومن المعاني إلى العبارة، ومن العبارة إلى الكتابة، وعند الاستعلام على عكس هذا الترتيب، أي من الكتابة إلى العبارة، ومن العبارة إلى المعاني، ومن المعاني إلى العين. والدليل على أن المعاني الذهنية متوسطة فيما بين دلالة العبارة والأعيان الخارجية، وأن الواضع إنما وضع الألفاظ أولاً بإزاء المعاني لإبازاء الأعيان، هو أنه ربما يسمع الإنسان لفظاً ويفهم معناه، ولكن لا يعرف العين المدلول عليه بهذا المعنى ولو كان حاضراً عنده ومشاهداً له، ويشك في أنه هل هو حاضر أم لا؟ ولو كان اللفظ موضوعاً للعين لكان العين معروفاً ومتخيلاً عند معرفة اللفظ وتخيُّله، والأمر ليس كذلك.

ثم قال: هذا خلاصة كلام المصنّف في الأساس وكلام الشيخ في فاتحة بارير میناس الشفاء<sup>١</sup>.

١. لم أعر على كلام المرزا طاهر التنكابني في نسخة «الجههر التضيّد» المطبوعة.

أقول: إذا جعل موجود من إحدى المراتب الأربعة موضوعاً، فيجب أن يكون محموله من نفس تلك المرتبة؛ فإنه الذي يحمل على هذا الموضوع؛ إذ العمل نحو من الاتحاد، ولا يتحقق الاتحاد بين المتباينين وموجودات مرتبة وعالم مباينة مع موجودات مرتبة أخرى وعالم آخر، فالإنسان العيني يحمل عليه القيام العيني ويوصف به، فلا يجوز اتّصاف الإنسان العيني بالقيام الذهني أو بالقيام اللفظي أو بالقيام الكتبي. نعم قد يوصف موضوع عيني بمحمول ذهني، وذلك من جهة الآثار العينية التي ترتب على ذلك الموضوع عند اتّصافه بذلك المحمول. فإذا عرض محمول على موضوع في مرتبة، فهو يشكّل قضية، وتتعدّد القضية بتعدّد مراتب الوجودات، فالقضية عينيّة وذهنيّة ولفظيّة وكتبيّة.

وحيث عرفت أنّ الدوالّ في هذه المراتب هي الثلاثة الأخيرة، فاعلم أنّ دلالة القضايا الذهنيّة على القضايا العينيّة لا يتصوّر فيها الخطأ؛ لأنّ دلالتها طبعيّة، وليست حكايتها بوضعيّة، فهذه الدلالة لا تتخلّف عن مدلولها، كدلالة الصورة المرآتيّة على ذي الصورة حال انطباق الصورة في المرآة، فالقضايا الذهنيّة صادقة أبداً. نعم قد تكون كاذبة، وذلك بسبب حصول الخطأ في إدراك الخارج وشهوده.

والقضية التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، هي اللفظيّة والكتبيّة؛ فإنّ دلالتها وضعيّة. فإن كانت دلالتها على مدلولها منطبقة، فهي صادقة وإلا فهي كاذبة، ومناط الصدق فيهما هو الانطباق التامّ على المدلول، بأن ينطبق الموضوع الدالّ على موضوع المدلول، والمحمول الدالّ على محمول المدلول، والنسبة في الدالّ على النسبة في المدلول.

قوله: فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الأمر...

إن قلت: لماذا لم يجعل مناط الصدق في القضية الذهنية المطابقة لما في الذهن؟ قلت: إذ ترجع القضايا الكاذبة إلى الصادقة؛ فإنّ صورة قولنا: اجتماع النقيضين ممكن، موجودة في الذهن.

قوله: مقابل فرض الفارض...

إنَّ للشيء في مقام ذاته شيئية واقعية سواء أكان ذلك الشيء ماهية أو وجوداً، وهذه الشئية محققة له في مقام ذاته مع قطع النظر عن فرض فارض وعن علم عالم، مثلاً لماهية الإنسان في مقام ذاتها - مع قطع النظر عن الوجودين وعن صيرورته متعلقاً لعلم عالم - تقرّر ما هوي، ولها مقوماتها من الجنس والفصل، ولها لوازمها الذاتية التي ليست بتابعة للوجود؛ فإنّها ليست بتابعة لفرض الفارض ولعلم العالم. وكذلك موجودة ماهية في الخارج أمر حقيقي قبل أن يتعلّق بها علم عالم، وموجودية الكلّي في ذهن أمر واقعي ليس بتابع لعلم عالم أو فرض فارض، فلكلّ واحد من الأمور الذهنية والخارجية تقرّر واقعي في مقام ذاتها تعلّق به علم عالم أم لا، أو صار مورداً لفرض فارض أم لا، وذلك هو المراد من نفس الأمر، فالمقصود منه: واقعية الشيء.

قوله: هو العقل الفعّال...

وهو العقل العاشر عند المشائين، أو ربّ النوع الإنساني عند غيرهم.

قوله: بل الأنوار الاسفهدية...

النور الاسفهدي هو النفس، قد عبّر عنه شيخ الإشراق<sup>١</sup>، وأخذه من فلسفة الفهلويين، فالنور عندهم كناية عن الوجود، كما يعبر عن العقل المجرد المحيط بالنور القاهر.

واعلم أنّ المصنّف استدلّ في حاشيته<sup>٢</sup> على عدم الماهية للنفس الناطقة بوجوده ثلاثة:

أحدها: أنّ الماهية هي المعرفة بالتعريف الجامع والمانع، وهذا المنع من ضيق وجودها ووجود النفس لاحد له يقف عنده.

١. انظر: حكمة الإشراق ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ٢٢٦، الرقم ٢٤٠؛ ص ٢٢٧، الرقم ٢٤١؛ ص ٢٢٨، الرقم ٢٤٢.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢١٦، التعليقة ١٨.

الثاني: أنَّ النفس بعد أن صارت عقلاً بالفعل تتحد بالعقل الفعّال، والعقل الكلّي لماهية له.

الثالث: الرجوع إلى الوجدان، ثم حكي عن الشيخ الإشراقي: «أَنَّ كُلَّ ماهية فرضته لنفسي أشير إليه بـ «هو» وأشير إلى نفسي بـ «أنا» فلا أجد من نفسي إلا وجود بحث بسيط.

أقول: هذا الكلام بالنظر العرفاني، فالعارف ينظر بنور الوجود الذي هو كمال الأشياء، فيرى شيئية الأشياء منمحية فيه وجميع الماهيات مستهلكة هناك.

وأما بالنظر الفلسفي فللنفس ماهية، فقد صرح المصنّف في ابتداء الكتاب بأنَّ كُلَّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود. فاذا نظر الفيلسوف إلى الأشياء يرى كمالها وتقصها فيعبر عن كمالها بالوجود وعن نقصها بالماهية؛ فإنَّ النقص عبارة عن محدودية ذاتها.

وما ذكر من الأدلة لإثبات عدم الماهية للنفس الناطقة مدخولة بالنظر الفلسفي، أما الأول فإنَّ وجود كُلِّ ممكن محدود، والوجود الذي لاحد له هو الوجود الواجب فقط، وبذلك ظهر النظر في الوجه.

الثاني: فإنَّ العقل الكلّي أيضاً له ماهية، مع أنَّ الاتحاد مع العقل الفعّال لا ينافي ثبوت الماهية للنفس؛ إذ الاتحاد قديكون بين أمرين عرضيتين، كالاتحاد بين الجنس والفصل، فيجب أن يكون أحد المتحدّين لا بشرط حتّى يقع الاتحاد. وأما الاتحاد بين أمرين طوليين، فهو عبارة عن فناء السافل في الأعلى، بأن يسلب السافل عن نفسه الأنانية، ويكون سلماً محضاً للأعلى؛ حتّى يصير مهبطاً لإفاضاته. وأما فناؤه الوجودي والماهويّ فهو غير متحقّق بالنظر الفلسفي.

وأما الوجه الثالث فمع قطع النظر عن كونه دليلاً لفظياً لا يناسب البحث الفلسفي، أنّه لا يدلّ على عدم الماهية؛ فإنَّ الإشارة إلى نفسي بـ «أنا» إشارة إلى ماهيتين، فالأنانية إشارة إلى الماهية؛ إذ الوجود مشترك بيني وبين غيري، ويصير مختصاً إذا

أضيف إليّ، ويقال: وجودي، مع أن الحمل قاضٍ بالاتحاد بين «هو» و«أنا» إذا تقول: هو أنا.

قوله: تنبيهاً على أولوية المعنى الأول...

ولكن التحقيق أولوية المعنى الثاني؛ لأن شئيه كل شيء بصورته الكمالية، وهي التي تكون موجودة في علته؛ إذ الكمال المتحقق في ذات الشيء يكون منضماً إلى نقصه، الذي هو خارج عن ذاته، والكمال الواقعي للشيء، هو الذي يكون خالياً عن النقص، وذلك لا يتحقق إلا في علة الشيء؛ ولذلك قالوا: العلة حد تام للمعلول، وقالوا: إن البرهان الذي أتم البراهين وأكملها؛ لأن معرفة الشيء بما هو نفسه أولى وأنتم من معرفته منضماً إلى غيره، فحقيقة الشيء الخالصة المحضة هي: صورته الكمالية المتحققة في علته؛ إذ المتحققة في ذاته المحدودة منضمة إلى الغير، وهو النقص. فنفس الأمرية في كل شيء وواقعته إنما هو علته لاهوته المحدودة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن عالم الأمر والعقل الفعال، الذي له العلية التامة لجميع موجودات العالم الطبيعي هو نفس الأمر الحقيقي للأشياء دون غيره، فهو كمال جميع الموجودات الطبيعية وحقيقتها وواقعيتها، ولذلك يكون نفس الأمر الواقعي لكل موجود ممكن، من المجرد والمادي والعالي والسافل، علم الله السابق الفعلي التفصيلي البسيط المحيط إحاطة عليّة نورية بجميع الأشياء، وفي المرتبة الثانية عالم العقل، وفي المرتبة الثالثة نفس الشيء المحددة وذاته المشوبة بالنقص. فمراتب نفس الأمر هي مراتب الوجود، فنفس الأمر هو نفس الوجود.

قوله: خارج عن نفسه...

لا يخلو من تأمل، لأنه إن كان المراد من نفس الشيء: كماله وحقيقته وواقعته، فهو ليس بخارج عن نفسه؛ إذ نفس حقيقة الشيء وجوده التجردى. وإن كان المراد من نفس الشيء: كماله المنضم إلى نقصه، فنقص الشيء خارج عن نفسه؛ إذ النقص أمر عديم، والعدم يستحيل أن يكون جزء لشيء وداخلاً في حقيقة شيء.

## غور في الجعل

إنَّ البحث في أنَّ الوجود مجعول أو الماهية مجعولة وإن كان له تلازم في الجملة مع البحث فيما هو الأصيل في التحقق، وربما يُفني القول بأصالة الوجود في الجعل عن القول بأصلته في التحقق دون العكس؛ ولذلك لم يفرد كثير من الحكماء السالفين بحثاً مستقلاً لإثبات أصالة الوجود في التحقق، واكتفوا عنه في البحث عن الجعل، ويظهر القول بأصالة الوجود في التحقق من مطاوي كلماتهم، ولكنّه لما كانت حيثية البحث فيهما مختلفة؛ إذ البحث عمّا هو الأصيل في التحقق يجري على القول بقدّم العالم وقدم المادة، ولكنَّ البحث في تعيين ما هو الأصيل في الجعل متوقّف على القول بحدوث العالم؛ فلذا أفردوا له فصلاً على حدة للبحث عنه، مع أنَّ في إفراد مبحث للجعل تكبير فائدة، إذ يبيّن فيه عدم مجعولية الذاتيات واللوازم غير المفارقة ونحو ذلك.

ثمَّ إنَّ ذكر مبحث الجعل عقيب مباحث عدم لعلّه من جهة: أنَّ الجعل يتعلّق بإيجاد المعدوم لا الموجود، وإلّا لزم تحصيل الحاصل.

قوله: فإنَّ الأوّل جعل الشيء...

إنَّ مجعولات النفس على صنفين: مجعولات بالجعل البسيط، ومجعولات بالجعل التأليفي، فالأولى مثل العلوم التصورية والصور الخيالية المتصورة؛ فإنّها موجودات ذهنية ومجعولة للنفس بالجعل البسيط، وجعلها من ناحية النفس عبارة عن نفس تصوّر النفس إتيانها وإعطاء الوجود الذهني لنفس ذواتها والثانية، مثل: العلوم التصديقية والصور الخيالية التي قد أذعنّت بها النفس، فنفس تصديق النفس بأنّ هذا ذاك عبارة عن الجعل التأليفي في الموجودات الذهنية، فالجعل البسيط هو المتعدّي لمفعول واحد، ويقصد منه: إيجاد نفس الشيء، والجعل المؤلّف هو المتعدّي لمفعولين، ويقصد منه: التصيير، فالمجعول بالجعل البسيط مسبق بعدم نفسه، والمجعول بالجعل التأليفي مسبق بعدم وصفه.

قوله: ولا يتصور بين الشيء ونفسه...

فإنّ تعلق الجعل بشيء كاشف عن افتقاره، وهو ملازم للإمكان، ويستحيل افتقار الشيء إلى نفسه؛ لأنّ الشيء واجد لنفسه، وثبوت الشيء لنفسه ضروري، والضرورة مناط الغنى، فإنسانية الإنسان وذاتيته المقومة له ولوازمه غير المفارقة منجعله بنفس الجعل البسيط للإنسان، فكُلّها واجبة للزوم له وممتنعة الانفكاك عنه، وذلك هو المراد بقوله: «إنّها نسب ضرورية» وقوله: «إنّ الوجوب والامتناع مناط الغنى». وأمّا المحتاج إلى الجعل التآلفي فما يكون بحسب ذاته ممكن العروض للشيء. فالإمكان مناط الفقر، وفعلية عروضه محتاج إلى جعل آخر غير جعل ذات المعروض، وهذا الجعل الثاني هو الجعل المؤلّف.

قوله: ثمّ يستلزم ذلك الجعل موجوديّة الماهيّة...

إنّ الوجود من قبيل اللوازم للماهيّة المجعلولة، فإذا فرض جعل الماهيّة فلا يحتاج إلى جعل آخر لوجودها؛ إذ الوجود مجعول بنفس جعل الماهيّة، وكذلك الحال في الاتّصاف. ولا يخفى أنّ الوجود والاتّصاف عند شيخ الإشراق أمران عقليّان انتزاعيّان ليس لهما ما يباذء في الخارج وراء الماهيّة المجعلولة، وينتزع الوجود من نفس تحقّق الماهيّة، ومصادقه نفس الماهيّة المحقّقة، وكذا الاتّصاف.

قوله: لمّا كان نفس قوام الماهيّة...

إنّ كلام السيّد مشتمل على صغرى وكبرى: لإثبات مجعوليّة الماهيّة، أمّا الصغرى؛ فلأنّ الماهيّة بحسب ذاتها وعلل قوامها يصحّ أن يحمل عليها الوجود، فيقال: إنّها موجودة؛ فإنّ الوجود نفس تحقّق الماهيّة، وليس بأمر منضمّ إليها، فهو منتزع من نفس ذات الماهيّة من دون اعتبار ضميمه، والسيّد قائل بأصالة الماهيّة في التحقّق.

وأمّا الكبرى؛ فإنّ الماهيّة التي تكون كذلك لو كانت غير مجعولة بحسب ذاتها يجب أن تكون واجبة؛ لصحّة حمل الوجود عليها بلا حيثيّة تعليليّة.

قوله: أنّ استغناء الماهيّة...

إشارة إلى بيان بطلان الكبرى، وهو أَنَّ القائل بمجمولية الوجود لا يدعي أَنَّ عدم مجمولية الماهية؛ من جهة استثنائها في مقام ذاتها عن الجعل، بل من جهة لا شئيتها وعدم قابليتها للجعل، وإنَّ مرتبتها دون المجمولية، نظير عدم مجمولية عدم، وذلك لا يخرج الماهية عن بقعة الإمكان.

قوله: وأيضاً كيف يكون نفس قوام الماهية...

إشارة إلى بيان بطلان الصغرى، وهو أَنَّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فهي بحسب ذاتها لا موجودة ولا معدومة، وذلك محلّ وفاق عند القائل بأصالة الوجود والقائل بأصالة الماهية، فلا يكون نفس قوامها الماهوي مصحّحاً لحمل الوجود عليها؛ إذ لو كان كذلك لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الوجوب الذاتي، كما أنّه لو كان في مقام ذاتها يصحّ حمل عدم عليها لزم الانقلاب عن الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي. فقوام الماهية مصحّح لحمل نفسها عليها دون غيرها.

أقول: يجب حمل كلام السيّد على أَنَّ مراده من الماهية هو: الماهية الخارجية لا الماهية من حيث هي.

قوله: وذلك الأمر البسيط هو الوجود...

فإنَّ العقل يحلّل الموجودية إلى ذات موصوفة هي الماهية، وإلى صفة هي الوجود، وإلّا فليس في الخارج إلّا أمر بسيط وحداني، وهو الوجود.

قوله: فرع تحقّق الطرفين...

لأنَّ الاتّصاف هو: النسبة بين الموصوف والصفة، ومجموليته وتحقّقه يتفوّق على تحقّق طرفيها وإلّا يلزم خروج الاتّصاف عن كونه أمراً نسبياً يكون قوامه بالمنتسبين، هذا خلف.

قوله: فالوجود وجود مجعول تركيبياً...

قوله: «مجعول» خبر ثانٍ للمبتدأ. ثمّ اعلم أَنَّ الجعل التركيبي هو الجعل التأليفي الذي ذكره في صدر البحث، وجعله قسيماً للجعل البسيط فيكون كلامه هنا مناقضاً لما



ذكره هناك؛ إذ قال هنا:

ثمَّ الجمل المؤلف يختصّ تعلّقه بالعرضيات المفارقة؛ لخلوّ الذات عنها، ولا يتصوّر بين الشيء ونفسه، ولا بينه وبين ذاتياته، ولا بينه وبين عوارضه اللازمة، كالإنسان إنسان، والإنسان حيوان، والأربعة زوج؛ لأنّها نسب ضروريّة.

ولكنّه يُصرّح هاهنا بأنّ الوجود وجود مجعول تركيبياً بالعرض؛ فإنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروريّ، لا يشملُه الجمل التأليفي الذي يختصّ بالعرضيات المفارقة الممكنة الثبوت للذات إلّا أن يراد بالوجود الذي جعله موضوعاً: الوجود النفسي، وبالوجود الذي جعله محمولاً: الوجود الرباطي.

#### بحث

إنّ تقسيم الجمل إلى بالذات وبالعرض إنّما يأتي في الجمل البسيط؛ فهو المقسم لهما، فلا يجري هذا التقسيم في مطلق الجمل؛ فإنّ المجموعات بالجمل التأليفي سواء كانت وجوداً أو ماهيةً أو اتّصافاً كلّها مجعولة بالعرض، ولا معنى لشمول الجمل بالذات لها.

ثمّ إنّّه لا معنى لجعل الماهية بالجمل التأليفي؛ إذ الربط الذي هو المجعول في الجمل التأليفي لا ماهية له، فإنّه وجود رابط وليس بموجود حتّى يكون له ماهية ووجود. وبذلك نقول: لا معنى لجعل الاتّصاف أيضاً بالجمل التأليفي، فينحصر المجعول بالجمل التأليفي بالوجود دون سواء ولا تتأتّى فيه التصورات الثلاث.

وعلى هذا يقع النزاع في البحث عن الجمل بأنّ المجعول البسيط هل هو الوجود أو الماهية أو الاتّصاف؟ ولا يتأتّى ذلك في الجمل التأليفي، وإلى ما ذكرنا يشعر ما ذكره المصنّف في ابتداء البحث من تقسيم الوجود إلى النفسي والرباطي.

قوله: بنفس جمل ذلك الوجود بسيطاً... يظهر منه أنّ الجمل التركيبي ليس بجعل ثانٍ، بل هو جمل تابع للجعل البسيط، يعني أنّ الجمل التركيبي يتحقّق بتبع الجمل

البيسط، فإذاً يكون الجعل واحداً متعلقاً أولاً وبالذات بالمجموع بالمجمل البسيط. وثانياً [و] بالعرض بالمجموع بالمجمل التأليفي.

قوله: أن لازم الماهية اعتباري...

يمكن أن يقرر هذا البرهان بالقياس الاستثنائي، بأنه لو كان المجموع هو الماهية لكانت الممكنات بأسرها سوى الصادر الأول اعتبارية، والثالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أن الموجودات معلولات ولوازم لماهية الصادر الأول، أما كونها معلولات لها فظاهر، وأما كونها لوازم لها؛ فلاستحالة انفكاك المعلول عن العلة.

واعلم أن كون الموجودات معلولات ولوازم لماهية الصادر الأول دون وجوده بحسب الفرض؛ فإن ماهيته هي المجعلة وهي الجعالة أيضاً، وأن وجوده ليس بمجموع فليس بجاعل؛ لأنه أمر انتزاعي لاحقيقة له.

ثم إن لازم الماهية اعتباري من جهة أنه يلزمها بماهي هي، مع قطع النظر عن الوجودين، والماهية من حيث هي اعتبارية، فلازمها اعتباري؛ إذ يستحيل أن يصير أمر حقيقي لازماً وتابعاً لأمر اعتباري.

ويمكن تقرير البرهان بالقياس الاقتراني بأن كل ممكن سوى الصادر الأول معلول، ولازم لماهيته، وكل لازم للماهية اعتباري. وقد مضى إثبات الصفرى والكبرى في تقرير البرهان بالقياس الاستثنائي. ونتيجة البرهان بطلان مجعولية الماهية.

أقول: وفي النفس من هذا البرهان شيء؛ فإن معلولات الصادر الأول ليست بلوازم ماهيته من حيث هي، بل هي لوازم لماهيته من حيث كونها مجعلة، ولازم الماهية بهذه الحيثية لا يصير اعتبارياً وإن قبل: إن الموجودية أمر اعتباري؛ إذ المجعولية أمر حقيقي، فتكون جميع لوازم الماهية لتلك الحيثية أموراً حقيقية.

تذنيب:

قد مرت الإشارة إلى فساد مجعولية الصيرورة؛ فإنها لو لم ترجع إلى مجعولية

الوجود لكان كاملاً سخيلاً؛ فإنَّ الصيرورة هي النسبة ومجوعليتها متوقفة على مجعوليّة المنتسبين في رتبة متقدّمة، وهما الماهيّة والوجود، فالقول بها كثر على ما فرّ. قوله: لأنّه يلزمها بما هي هي...

إشارة إلى دليل اعتباريّة الماهيّة، وإلى إبطال قول من عبّر عن لازم الماهيّة بلازم الوجودين.

أمّا بيان الأوّل: فلأنّ الماهيّة من حيث هي اعتباريّة بالاتفاق، فما يلزمها كذلك أولى بالاعتباريّة؛ فإنّ معلول الاعتباري اعتباري.

وأمّا بيان الثاني؛ فلأنّ الزوجيّة مثلاً ليست بلازمة الوجودين في الأربعة، بل هي لازمة لماهيّة الأربعة حتّى مع قطع النظر عن الوجودين، فلو فرض صحّة قول المعتزلي بثبوت الماهيات وتقرّرها في العدم لكانت الزوجيّة لازمة للأربعة في تلك الحالة مع كونها غير موجودة بالوجودين.

قوله: انسلاب سنخيتها...

بيان هذا البرهان متوقف على ذكر مقدّمة، يذكر فيها معنى العلّة ومعنى السنخية ووجه اعتبارها بين العلّة والمعلول عندهم، فنقول: إنّ المراد من العلّة - حسب اصطلاحهم - : ما يكون صدور المعلول عنها لا يوجب نقصاً فيها، مثل صدور الصور الذهنيّة من النفس وصدور التعليم من الأستاذ، وإنّهم يقصدون من السنخية: كون العلّة والمعلول من حقيقة واحدة، ويكون تفاوتهما بالكمال والنقص. وأمّا وجه اعتبار السنخية بينهما، فهو أنّ فاقد شيء يستحيل أن يكون معطياً له، فلا يجوز أن يكون كلّ شيء علّة لكلّ شيء، وأن يكون أحد النقيضين علّة للآخر، فهذا الكلام وجداني وبرهاني.

إذا تمّت هذه المقدّمة فنقول: إنّ واجب الوجود الذي هو محض حقيقة الوجود وبحث وجوده، ويستحيل عليه العدم، فهو حقيقة الحقائق ومصدر الكمال، فيجب أن يكون الصادر منه وجوداً لماهية؛ لا اعتبار السنخية بين العلّة والمعلول، ولا سنخية بين

الماهية والوجود؛ فإنها اعتباري محض، ولا تأبى ذاتها عن العدم منيع النقائص، بخلاف الوجود فالجمل إنما يتعلّق بالوجود دون الماهية؛ فإنها لا تصلح لأن تكون منجملة.  
قوله: مرتبطة...

المعلول: إضافة إشراقية من العلة، فلا استقلال للمعلول بحسب ذاته في قبال العلة؛ لأنّ ذاته عين الربط، فهو فاني في علته، ولا يمكن لحاظه معلولاً منفكاً عن العلة؛ فإنّ المعلولية حقيقة إضافية وحيثيتها الربط إلى العلة، فهي المقومة لمعلولها.

ثم إنّ هذه الحيثية المعلولية تقتضي أن يكون المجمعول هو الوجود؛ فإنّ الوجود الإمكاناني كلّ ربط محض للوجود الواجبي، وحقيقته الفقر والاحتياج، فهو الربط المحض، لا أنّها ذات ثبت لها الربط، ومثله في عالم الحقائق مثل النسب في عالم المفاهيم، فكما أنّ النسب في عالم المفاهيم غير مستقلة بحسب اللحاظ، ولحاظها متوقّف على لحاظ المنتسبين، بل وإذا لوحظت مستقلة خرجت عن كونها نسبة، كذلك الوجودات الإمكانية غير مستقلة في إنشائها، فسلب ربطها عن الواجب هو سلب ذاتياتها عنها. فكما أنّ قوام الماهية بالجنس والفصل، وسلبهما عن الماهية عبارة عن سلب نفسها عن نفسها، كذلك قوام الوجود الإمكاناني بربطه إلى جاعله، وسلب ربطه عنه عبارة عن سلب نفسه عنه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الماهية لا يجوز أن تكون مجعولة؛ لاستقلالها في مقام ذاتها، فليست بحسب ذاتها عين الربط ويصحّ لحاظها من دون ارتباطها إلى الجاعل، وذلك ينافي بالمجموعية والمعلولية.

وأقول: يحتمل أن تكون مجعولة الماهية ومعلوليتها نحواً آخر، فلا يجب أن تكون من قبيل مجعولة الوجود، مع أنّ ما ذكر في معنى الوجود الإمكاناني بالخطابة أشبه من البرهان، فكان مجرّد دعوى، بل هو قياس عالم لحقائق بعالم المفاهيم بلا دليل.

ثم إنّ المصنّف رحمه الله استشهد في الحاشية على عدم مجعولة الماهية، بأنّ وحدة الجمل تدور مدار وحدة الوجود وتعدّده، لا على وحدة الماهية وتعدّدها، فإذا كانت الماهية

مجمولة بالذات لتعدد الجعل بتعددها؛ فإنَّ ماهية الفصل غير ماهية الجنس، وكلتاها الماهية التامة النوعية، وإذا يكفي الجعل الواحد للثلاثة بالبرهان وباتفاق المحققين، فاحدس أنَّ المَجْعول هو الوجود؛ فإنَّ ماهياتها وإن كانت ثلاثة، ولكن لما كان وجودها واحداً كفها الجعل الواحد المتعلِّق بالذات بذلك الوجود وبالعرض بتلك الثلاثة.

ولقائل أن يقول: إنَّه بناءً على معمولية الماهية أيضاً لا يتعدَّد الجعل أيضاً؛ إذ الماهية التي تكون قابلة للجعل هي الماهية التامة النوعية وأما الماهيات الجنسية والفصلية، فهي ماهيات ناقصة غير قابلة للجعل، وإن شئت قلت: إنها أجزاء للماهية فلا تنظر فيها يد الجعل إلّا عند جعل الكلّ.

## في الوجوب والإمكان

غرر في المواد الثلاث

قوله: لا في نفسه...

فلا يكون هذا الصنف من الوجود مسقلاً بحسب الذات، فلانفسية له، بل ولا استقلال له بحسب اللحاظ أيضاً، فإذا أريد لحاظه فيكون يتبع لحاظ الموضوع والمحمول؛ فإن لحاظه في نفسه ومستقلاً يخرج عن كونه وجوداً رابطاً بين الموضوع والمحمول، ولذلك يتحقق في الهليات المركبة، ولا تحقق له في الهليات البسيطة المستأ عندهم بـ«القضايا الثنائية» كما أن الهليات المركبة تسمى بـ«القضايا الثلاثة».

ولا تحقق أيضاً لهذا الوجود الرابط في القضية السالبة؛ إذ فيها سلب الربط، لا ربط السلب، وبذلك يظهر الفرق الواقعي بين السالبة وبين الموجبة المعدولة المحمول، بأن الوجود الرابط غير موجود في الأولى؛ لأن فيها سلب المحمول الإيجابي عن الموضوع، وموجود في الثانية؛ لأن فيها إيجاب المحمول السلبي للموضوع ففيها ربط السلب.

ثم إن الفرق بين الكون الرابط وبين النسبة الحكمية على ما هو الحق الحقيقي بالتصديق أن الثانية أعم مطلقاً من الأولى لوجودها في القضايا الثنائية؛ فإنها اعتبارية محضة، ولا تحقق لها بحسب الواقع، فلا يوجب دخول الغير بين الشيء ونفسه أو بين

الشيء وذاتياته، ونحو ذلك.

قوله: نحو أيسه، أي وجوده...

قد تحصل من كلامه أن للوجود أربع مراتب، أشرفها وأكملها هو الوجود الذي في نفسه ولنفسه وبنفسه، ويسمى بـ«الوجود الواجبي» الذي يكون غير متناه في الشدة والكمال. ثم المرتبة الثانية للوجود وجود الجواهر، وهو الوجود الذي في نفسه ولنفسه وبغيره، ونقصد من كونه وجوداً بالغير: أنه ممكن فهو معلول لغيره. ثم المرتبة الثالثة من الوجود، وجود الأعراض، وهو الوجود الذي في نفسه ولغيره وبغيره، ونقصد من كونه وجوداً للغير: أنه حقيقة وضعيّة ثابتة للغير، ويسمى هذا الوجود بـ«الوجود الرباطي» عند الكل. ثم المرتبة الرابعة من الوجود، هو الوجود لافي نفسه، فيكون في غيره ولغيره وبغيره - وقد مرّ بيانه آنفاً - ويسمى ذلك بـ«الوجود الرباط» حسب اصطلاح المحقق الداماد<sup>١</sup> وصدر المتألهين<sup>٢</sup> ومن<sup>٣</sup> تأخّر عنهما، كما يسمى بـ«الوجود الرباطي» عند من تقدّم عليهم.

واعلم أن الجهة الجامعة بين هذه المراتب الأربعة هي: ثبوت الشيء، وأن الوجودات الثلاثة الأخيرة مشتركة في صفة الإمكان التي نقصد من قولنا: «بغيره» كما أن الثلاثة الأولى مشتركة في كونها وجوداً في نفسه وثبوتاً في ذاته حسب اختلاف مراتبها، وذلك هو الوجود المحمولي الذي يقع محمولاً في الهليات البسيطة، وهو مفاد «كان» التامة. وأما المرتبة الرابعة فهي مفاد «كان» الناقصة، ونقصد منه: ثبوت الشيء شيئاً.

قوله: رابط محض...

قد أشرنا إلى المراد من كون الوجود الإمكانى ربطاً محضاً، في البحث عن الجعل.

١. الأفتن المسين، الورقة: ٥٩ مخطوطة المكتبة السرعشية برقم (٣٦٠٥) وكذا «حاشية شرح الإشارات والمعانيات» برقم (٦٦٩٥).

٢. الأستاذ الأيسه، ج ١، ص ٣٢٧.

٣. انظر: خواص الإلهام، ج ١، ص ٧٦؛ شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٣٨.

قوله: أي الوجود مطلقاً...

في كلمة «مطلقاً» إشارة إلى أن الحكم عام، فالوجوب والإمكان والامتناع وإن كان من عوارض الكون الرابط، ولكنها عارض أعَمّ فلا تختص بالقضية الثلاثية، بل تعرض القضية الثنائية أيضاً، فيقال: الباري موجود بالوجوب، فيكون واجب الوجود، ويقال: الجوهر موجود بالإمكان، فيكون ممكن الوجود، ويقال: اجتماع النقيضين موجود بالامتناع، فيكون ممتنع الوجود.

قوله: في الخارج مواد....

المادة عبارة عن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع من حيث هي وبحسب الواقع ونفس الأمر. وأما الجهة فهي المادة بعينها، ولكن من حيث إنها معقولة سواء أكانت ملفوظة أم لا، مطابقة مع المادة أم لا، فهي مادة في القضية المعينة والنفس الأمرية وجهة في القضية الذهنية واللفظية.

قوله: لم يأت إلا بتعريفات دورية...

فإنه أخذ الاستحالة في حد الممكن، فقال: «الممكن ما لا يلزم من فرض وجوده وعدمه محال»<sup>١</sup> كما قد أخذ الإمكان في حد الممتنع، فقال: «الممتنع ما ليس بممكن»<sup>٢</sup> وأخذ الامتناع في حد الواجب، فقال: «الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال»<sup>٣</sup> وأخذ الوجوب في حد الممتنع، فقال: «الممتنع ما يجب أن لا يكون»<sup>٤</sup>.

أقول: الحق أن هذه التعريفات ليست بدورية؛ فإن المراد منها: أن معرفة المعنى التفصيلي من كل واحدة من هذه المواد موقوف على معرفة المعنى الإجمالي لذلك اللفظ الذي أخذ في التعريف بـلاعكس، أي بـلاتوقف معرفة المعنى الإجمالي من هذا

١. انظر شرح المنزومة، ج ٢، ص ٢٤٣.

٢. المصدر.

٣. المصدر.

٤. المصدر.



على معرفة المعنى التفصيلي من ذلك؛ إذ معرفة المعنى الإجمالي لكل منها حاصلة لكل أحد بحسب المتفاهم العرفي.

قوله: إن الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال....

بل الواجب: ما يكون عدمه محالاً، لا فرض عدمه محال، ولا الذي يلزم المحال من فرض عدمه. كما أن المتنح هو: الذي نفس وجوده محال ولو لم يلزم المحال من فرض وجوده.

### غور في أنها اعتبارية

قال الحكيم المدقق والفيلسوف المحقق الشيخ آقا علي الزنوزي في تعليقه على كتاب الشوارق - في بيان معنى الأمر الاعتباري :-

اعلم أن العروض محتر في المعقولات الثانية، على ما أورثنا الأقدمون من تعريفهم المعقول الثاني بأنه: ما لا يعقل إلا عارضاً لمعقول آخر، بخلاف الاعتبارات على الإطلاق؛ إذ منها ما لا عروض له كالإمكان، بمعنى سلب ضرورة الطرفين سلباً بسيطاً تعصياً، وهو حقٌّ معناه كما حققوه. والسلب البسيط بما هو كذلك ليس له عروض، لا في الخارج، ولا في ذهن بالضرورة، على أنه سلب النسبة الذي هو آلي، فهو أيضاً آلة لملاحظة حال الموضوع مع المحمول، واعتبار العروض في المعنى الآلي يخرج منه عن الآلية، فإذن الاعتباري أعم من المعقول الثاني.<sup>١</sup>

أقول: السلب البسيط بما هو سلب بسيط لا عروض له، ولكنه بما هو أمر ذهني وله تحقق في ذهن لا يابى من العروض. ثم إن الإمكان سلب ضرورة النسبة، لا سلب النسبة.

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٧٤، طبعة حجرية قديمة.

قوله: في العقل بالتعمّل<sup>١</sup>...

قال المحقق الشريف: «إنَّ النسبة ليست من الموجودات الخارجيّة، بل هي وجود خارجي وموجود ذهني»<sup>٢</sup>.

أقول: قد مرّ بيان المراد من عدم كون النسبة من الموجودات الخارجيّة؛ بأنّه لا ماهيّة لها، وقد مرّ وجه ذلك أيضاً، كما مرّ بيان المراد من كون النسبة وجوداً خارجياً، من أنّها متحقّقة في الخارج، مثلاً: إنّ الضاحكيّة متحقّقة للإنسان، وليس بمجرد فرض الفارض، كما أنّها ليست بمتحقّقة للبقر.

ثمّ إنّ المراد من كون الجهات غير عارضة للنسبة في الخارج، وأنّ عروضها لها عند العقل: أنّ النسبة في العقود الوجوبيّة في الخارج عين النسبة في العقود الإمكانيّة من دون تفاوت، ولكن العقل يلاحظ النسبة ويتعمّل فيها، فيحلّلها إلى نسبة معروضة، ووثاقة عارضة لها، بحيث لا يجوز الانفكاك بينهما، فيحكم بملازمة المنتسبين ووجوب ثبوت المحمول للموضوع، أو يحلّلها إلى نسبة معروضة وضعف عارض لها، بحيث يجوز انقطاعها، فيحكم بعدم الملازمة بين المنتسبين وإمكان ثبوت المحمول للموضوع. أو ينظر العقل إلى الأمرين فيرى عدم نسبة بينهما في الخارج، فيحكم بضروريّة السلب بينهما وامتناع ثبوت المحمول للموضوع.

قوله: ممتنع الوجود...

لا يخفى ما [في] هذا المثال - بما سيصرّح به قريباً - من عدم ذهاب أحد إلى ثبوتية الامتناع وإن كانت المناقشة في المثال ليس من دأب المحصل.

قوله: واتّصاف المعدوم...

أورد عليه بأنّ صدق شيء على المعدوم لا يقتضي أن يكون معدوماً. نعم لو

١. انظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٩ وما بعدها.

٢. شرح المواقف، ج ٤، ص ٩٥، نقله بإيجاز.

٣. في الأصل: «فيه» وما أتبعناه هو الصحيح.

لم يصدق إلا على المعدوم لوجب كونه معدوماً، وليس الأمر هاهنا كذلك.  
وأجيب بأن المراد من الصديق على المعدوم هو الحمل عليه اشتقاقاً. وكل ما من شأنه الوجود الأصل فحملة على شيء اشتقاقاً إنما هو بوجود مبدئه فيه وجوداً عينياً، ألا ترى أنه لا يجوز اتصاف المعدومات بالصفات العينية الانضمامية، مثل السواد والبياض، فلو فرض الإمكان - مثلاً - صفة ثبوتية لامتنع اتصاف المعدومات به؛ فإن اتصافها به كذلك فرع وجودها، وقد فرضت معدومة، فيأذن حمل الإمكان على المعدومات اشتقاقاً ليس بوجود مبدئه فيها وجوداً عينياً، وكل ما هو كذلك فليس من شأنه الوجود الأصل، وذلك عكس النقيض للمقدمة الأولى فليس من شأن الإمكان الوجود الأصل.

قوله: أن لا يكون الممكن ممكناً...

إجراء هذا الدليل لإثبات عينية الوجوب، بناءً على أن خصوصية الإمكان وقعت في لسان الدليل على سبيل التمثيل بأن يقال: إذا لم يكن الوجوب أمراً عينياً لكان عدمياً، وذلك عين نفي الوجوب؛ لأن كلاهما عدميان، ولا يميز بين الأعدام، فالوجوب واللاوجوب متحدان فما فرضناه واجباً ليس بواجب، على أن الفرق بين الوجوب واللاوجوب ضروري.

قوله: ووجه البطلان...

إن الفرق بين ثبوت مفهوم وإن كان أمراً عدمياً وبين عدم ثبوته واضح، فصدق ذلك الأمر العدمي على شيء، وسلبه عن ذلك الشيء متناقضان. مع أن ما ذكره هذا القائل دليلاً لاتحاد الإمكان واللاإمكان من عدم التمايز بين الأعدام فاسد؛ لوجود التمايز بينهما، بإضافتها إلى الأشياء والملكات.

قوله: عدم صدقهما على شيء...

إذ الصديق والحمل شأن المفهوم المحمول، كذا ذكره المصنف في الحاشية<sup>١</sup>، فما

توهم من أن اجتماع النقيضين كونهما وجوديين، وارتفاعهما كونهما عدميين باطل؛ إذ التناقض في القضايا تكاذب القضيتين بحسب الذات، فاجتماعهما صدقهما معاً، وارتفاعهما كذبهما معاً.

قوله: لا يقتضي ثبوت تلك الصفة فيه...

وإن كان ثبوت شيء لشيء يقتضي ثبوت الثابت في الجملة، لاثبوتة في وعاء المثبت له؛ إذ الصفة أعم من أن تكون عينية خارجية أو ذهنية، فعلى الأول يجب أن يكون المبدأ موجوداً عينياً، كوجود السواد في الجسم حين يحكم على الجسم بالأسودية، وعلى الثاني يجب أن يكون المثبت له بحيث ليصح للعقل انتزاع ذلك المبدأ فيه وإن لم يكن المبدأ موجوداً خارجياً، فإذا حكم بزوجية الأربعة، فالأربعة يجب أن تكون بحيث يصح انتزاع الزوجية منها حتى يحكم بها عليها، وكذلك الحال في جميع الأوصاف الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، وإنما هي موجودات ذهنية كالمى والشيئية ونحوهما.

ويمكن أن يجاب عنه بأن للأمور الانتزاعية واقعية في عالم الانتزاعات وإن لم يكن العقل ملتفتاً إليها. وقد مر أن صحة الحكم بها على شيء كون ذلك الشيء بحيث يصح للعقل انتزاع تلك الصفة منه، مع أنه قلنا: إن الملاك في صدق القضية الذهنية هو: مطابقتها لما في نفس الأمر لالما في الذهن.

قوله: كيف النسبة...

وهي التي تكون بين الماهية ووجودها إلا في الوجود الواجب؛ فإنه لاهية له، فلانتمنع من عينية الوجوب فيه، بمعنى تأكد الوجود وشدة النورية الكمالية غير المتناهية.

غور في بيان أقسام كل واحد من المواد الثلاث

قوله: إلا في الإمكان...

فإن قال قائل: إن لازم الماهية الممكنة بالذات ممكن بإمكان الماهية، فاللازم ممكن بالغير؛ لأنه من قبيل المعلول بالنسبة إلى الماهية.

يقال له: إن لازم الماهية أيضاً ممكن بالذات؛ لأن الإمكان بالذات عبارة عن لاقتضاء الشيء بالنسبة إلى الوجود والعدم، ولازم الماهية كذلك كما أن الماهية كذلك. قوله: وضعاً ورفعاً وجمعاً...

إن المتضايفين في حالة الوضع مثال للواجب بالقياس إلى الغير، ووجود كل واحد منهما ضروري بالقياس إلى الآخر، وفي حالة الرفع أيضاً كذلك؛ فإن عدم كل واحد منهما ضروري بالنسبة إلى عدم الآخر.

ثم إنهما عند وضع أحدهما ورفع الآخر مثال للامتناع بالقياس إلى الغير؛ فإن وجود كل واحد منهما ممتنع بالقياس إلى عدم الآخر، وكذلك عدم كل واحد منهما ممتنع بالقياس إلى وجود الآخر.

قوله: ضرورة تحقق الشيء بالنظر إلى الغير...

إن الوجوب بالقياس إلى الغير عبارة عن كون ذلك الغير يأبى عن الوجود إلا أن يكون هذا الشيء موجوداً، من دون فرق بين أن يكون الإباء بنحو الاقتضاء كوجوب المعلول بالقياس إلى علته؛ فإن العلة من جهة تماميتها في العلّة تأبى عن عدم المعلول أو كان الإباء بنحو الاحتياج، كوجوب العلة بالقياس إلى المعلول؛ فإن المعلول من جهة فقره إلى العلة يأبى عن عدم العلة، أو كان الإباء بنحو الاستدعاء، كوجوبي كل من معلولي علة نالته بالقياس إلى الآخر، أو كان الإباء من جهة شرطية كل واحد منهما في بقاء الآخر، كوجوب كل واحد من المتضايفين بالقياس إلى الآخر، وقد مرّ آنفاً.

قوله: لاعلية بين المتضايفين...

إن العلّة والمعلولة نحو من التضايف، وعدم العلّة بين المتضايفين من جهة الحدوث، وأما من جهة البقاء فقد يكون كل واحد منهما شرط لبقاء الآخر، كالحدوث المعين.

قوله: فالوجوب بالقياس يجتمع...

الواجب بالقياس أعمّ مطلق من الواجب بالذات، فكلّ واجب بالذات واجب بالقياس ولا عكس، لوجود الوجوب بالقياس في معلولات الواجب بالذات بالقياس إلى عللها، والوجوب بالقياس أعمّ مطلقاً أيضاً من الوجوب بالغير، وذلك ظاهر ممّا ذكر، وتشكّل قضية متّصلة لزوميّة من واجبين بالقياس.

قوله: ضرورة عدم وجود الشيء...

الممتنع بالقياس إلى الغير ما يابى وجوده عند تحقّق ذلك الغير، فوجود ذلك الغير طارد لوجود هذا، إذن يكون المطرود ممتنعاً بالقياس إلى الطارد فتشكّل منهما قضية منفصلة عنادية، ونقصد من الطرد الذي هو ضروري: أنّ الطارد ينعدم عند تحقّق المطرود، كالضدين؛ فإنّ بينهما امتناع بالقياس، وكوجود كلّ واحد من العلة والمعلول بالقياس إلى عدم الآخر.

قوله: كسابقه في العموم...

فكما أنّ الوجوب بالقياس كان أعمّ مطلقاً من الوجوب الذاتي ومن الوجوب الغيري، كذلك الامتناع بالقياس أعمّ من الامتناع الذاتي ومن الامتناع الغيري، فعدم الواجب ممتنع بالذات وممتنع بالقياس إلى وجود معلولات الواجب، ولكنّه ليس ممتنعاً بالغير، كما أنّ عدم المعلول ممتنع بالغير، وممتنع بالقياس إلى وجود علته، ولكنّه ليس بممتنع بالذات.

ولقائل أن يقول: إنّ اجتماع النقيضين من حيث هو اجتماع لهما ممتنع بالذات وليس بممتنع بالقياس. وذكر قيد الحيثيّة؛ لإخراج امتناع كلّ واحد منهما بالقياس إلى الآخر. وكذلك الحال في اجتماع الضدين.

قوله: لضرورة وجود الشيء وعدمه...

فالامكان بالقياس إلى الغير هو: عدم الإباء من وجود شيء أو عدمه، وصلة هذا الممكن بالقياس إلى ذلك الغير حياضية لازوميّة ولا عنادية؛ ولذلك قال المصنّف:

«وذلك إنما يتحقق في الأشياء التي...»<sup>١</sup>.

واعلم أن الفيلسوف القائل بتحقق سلسلة العلل والمعلولات، وبأن موجودات العالم جميعاً مرتبطة علّة ومعلولاً ولو بأن يكون صنف منها معلولات لعلّة ثالثة، لا يجد مورداً للإمكان بالقياس، والإمكان بالقياس هو المشكل للقضية الاتفاقية، والاتفاق في الكون عند الحكيم الفيلسوف، فالتمثيل بنطق الإنسان مع نهق الحمار إن لم يكن صورياً، فاسد، وسيجيء إثبات عدم حدوث الاتفاق في الكون عند شرح قوله: «وليس في الوجود الاتفاقي...» ولذلك قد مثلوا للإمكان بالقياس مثلاً فرضياً بقولهم: كالمفروض واجبين، أو: معلول كلّ واحد من الواجبين بالنسبة إلى معلول الآخر.

ثمّ اعلم أن ما بالذات من كلّ واحدة من هذه المواد لا يجتمع مع ما بالغير منها؛ فإنّ اعتبار الغير لغو عند حصول ما بالذات. كما أنّ النسبة بين ما بالذات هذه المواد هي التباين، فالواجب بالذات يستحيل أن يصير ممكناً بالذات أو ممتنعاً بالذات؛ إذ التقسيم إليها حاصر وواقع بين السلب والإيجاب.

نعم، عند اختلاف الإضافة إلى الوجود وإلى العدم يصح اجتماعهما، فالواجب الوجود بالذات ممتنع العدم بالذات وبالعكس، كما أنّ واجب العدم بالذات ممتنع الوجود بالذات وبالعكس، إلّا في الممكن بالذات؛ فإنّه لا يجتمع مع الواجب والممتنع الذاتيين حتّى عند اختلاف المضاف إليه.

ثمّ إذا ثبت عدم تحقق الممكن بالغير، فالنسبة بين الممتنع بالغير والواجب بالغير هي التباين، ولكنهما يجتمعان مع الممكن بالذات.  
قوله: نفي الأجزاء عن الواجب...

بأن يقال: لو كان للواجب جزء لزم احتياج الواجب، هذا خلف؛ إذ ما فرض واجباً غنياً صار ممكناً محتاجاً، على أنّه إذا كانت الأجزاء ممكنة لزم احتياج الواجب إلى

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٥٣.

الممكن، فصار أسوأ حالاً من الممكن؛ فإنه محتاج إلى الواجب. وإن كانت الأجزاء واجبة، فليس بينها التفاعل وعلاقة العلّية والمعلوليّة والحائيّة والمحليّة، فمافرضناه واجباً واحداً ليس كذلك، بل كان هناك واجبات متعدّدة؛ لعدم وجود علاقة لزوميّة بين الواجبات، فيكون بينها إمكان بالقياس الملازم للمصاحبة الاتّفاقية.

قوله: وغيرها...

قال المصنّف في الحاشية مثل مايقول الشيخ الإشراقي في برهان نفي الماهيّة عن الواجب تعالى:

إنّه لوكانت له ماهيّة، وكلّ ماهيّة لاتمنع الكثرة الفراديّة، فكأنّها واجبة لو وجبت تلك الماهيّة، وممكنة لو أمكنت، وممتنعة لو امتنعت، والأخيران باطلان. وعلى الأوّل لزوم واجبات غير متناهية. فبعضهم فهم من كلامه إلزام التسلسل، واعترض بأنّ بطلان التسلسل مشروط بالترتّب، والواجبات لاترتّب فيها، إذ لايمكن العلّية فيها، فبينها الإمكان بالقياس<sup>١</sup>.

أقول: ظاهر كلامه لزوم واجبات غير متناهية، عرضيّة لاطوليّة، حتّى يلزم التسلسل، بل وإمكان كلّ واحد من أفراد السلسلة.

فإن قلت: إنّ اللازم من الماهيّة الواجبة إمكان تحقّق واجبات غير متناهية لافعلّيته، بشهادة قوله: «كلّ ماهيّة لاتمنع الكثرة».

قلت: ذلك في الماهية الممكنة، وأما في الماهية الواجبة فيجب، جميع أفرادها موجودة بالفعل وإلّا لم تكن واجبة.

غرر في أبحاث متعلّقة بالإمكان بعضها بأصل الموضوع وبعضها باللاحق  
إنّ البحث عن أحوال الموادّ قد يقع عن الأحوال المشتركة بينها، وقد يقع عن

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٥٣، الحاشية: ١٠.



الأحوال المختصة بكل منها:

أما الأولى فكالبحث عن كونها اعتبارية، وعن أنها كميّات النسبة، وعن انقسامها إلى مابالذات ومابالغير ومابالقياس، وقدقدّم ذلك؛ لكونه بالنسبة إلى المواد، كالبحت عن الأمور العامة بالنسبة إلى الفلسفة الأولى.

وأما الثانية فقد عقد هذه الفرر لها، وإنما صار مختصاً بالإمكان؛ لأنّ الأحوال المختصة بالوجوب قد انفرّد لبيانها شطر من الكتاب، فهي أجلّ من أن يبحث عنها في البحث عن المواد. ثم إنّ البحث عن أحوال الواجب بالغير يُعدّ من أحوال الممكن بالذات، وأما البحث عن أحوال الممتنع بالذات فليس من البحث الفلسفي؛ فإنّه ليس من أحوال الموجود.

قوله: حيث يلاحظها من حيث هي...

إنّ الماهية بحسب الواقع إمّا موجودة أو معدومة، فإذا أراد العقل أن يلاحظها من حيث هي، فإنّ كانت موجودة يجزّدها عن ثوب الوجود، ويلاحظها عارية عنه، فيستطيع أن يحكم عليها من حيث هي، لامن حيث إنّها موجودة. وإن كانت معدومة يجزّدها العقل عن كسوة العدم، ويلاحظها من حيث هي، لامن حيث كونها معدومة. فإذا لوحظت الماهية كذلك أي من حيث هي، لامن حيث كونها موجودة، ولامن حيث كونها معدومة، يحكم عليها بالإمكان، ونقصد من ذلك أنّها بحسب ذاتها تقتضي الإمكان ولا تقتضي الوجود ولا تقتضي العدم، بل هي هي، وهذا هو المراد بقولهم: «الماهية من حيث هي ليست إلّاهي».

قوله: بسلب الضرورتين...

إنّ الماهية في حال وجودها محفوفة بالوجوبين: وجوباً سابقاً على وجودها، ووجوباً لاحقاً بوجودها، كما أنّها في حال عدمها محفوفة بامتناعين:

بيان الأوّل: أنّ الوجوب السابق على الوجود، هو المعنيّ بقولهم: «الشيء مالم يجب لم يوجد» والمراد من هذا الوجوب، هو سدّ جميع طرق عدمها من ناحية العلّة في رتبة

متقدمة على وجودها، وسدّ طرق العدم يتحقّق بتماميّة العلّة، والسبق رتبي، وليس بزمني.

وأما الوجوب اللاحق، فهو الوجوب الذي يعرضها في رتبة متأخّرة عن وجودها، لافي زمان متأخّر، وقد عبّر عنه بالضرورة بشرط المحمول؛ إذ الوجوب في مصطلح الفيلسوف عبارة عن الضرورة في مصطلح المنطقي، والشيء إذا اتّصف بوصف فهو في حال اتّصافه بذلك الوصف يكون ذلك الوصف له بالوجوب وضروريّاً. ومما ذكر ظهر بيان الامتناعين الحافين بالماهية حال عدها، فالسابق منهما: ماجاء من ناحية فقد العلّة، واللاحق منهما هو: العدم النابت له بشرط المحمول حال معدوميّتها.

ثم إنّ ملاحظة الماهية من حيث هي تتحقّق بتجربتها عن الضرورتين حالتي: الوجود والعدم.

قوله: ولا منافاة بين لاقتضاء...

سيجيء في المباحث المستقبلّة أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا بشرط، فيجوز اجتماعها مع كلّ شرط عديميّاً كان ذلك الشرط أو وجوديّاً، ولاقتضاء تفسير للابشرط.

قوله: وقد يراد منه...

الإمكان قد توصف به الماهية فيطلق على معان: العام والخاص والأخصّ والاستقبالي والوقوعي والاحتمالي، وقد يوصف به الوجود فيطلق على معنى واحد، وهو الفناء والفقر على ما فسّره صدر المتألّهين<sup>١</sup> وقد توصف به المادّة فيطلق على معنى واحد، وهو الاستعدادي، ويسمّى به «الإمكان الوقوعي» أيضاً، وسيجيء بيان المراد من كلّ واحد من أقسام الإمكان إمّا تصرّيحاً أو ضمناً.

قوله: وهو عام...

لأنّه أعمّ من الإمكان الخاصّ المصطلح عندهم، فالإمكان العامّ سلب الضرورة عن

١. الأنوار الأخرى، ج ١، ص ١٤٩ وما بعدها، الفصل ٧ من المنهج ٢ من المرحلة ١.

الجانب المخالف فقط، ويراد منه في العقد الإيجابي: أن سلب المحمول غير ضروري للموضوع، ويراد منه في العقد السلبي: أن المحمول ليس بضروري الثبوت للموضوع، فيجتمع مع الإمكان الخاص الذي هو سلب ضرورة الطرفين، وينفرد عن الإمكان الخاص في الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي؛ إذ الإمكان الخاص مركب عن إمكانين عامين في عقدين: سلبي وإيجابي، وذلك هو المراد من القضية المسماة بـ«الممكنة الخاصة» عند أصحاب الميزان، ويوصف الإمكان العام بـ«العامي» أيضاً؛ من جهة أن الإمكان عند العامة يكون بهذا المعنى، فهو مقابل للامتناع عندهم، كما أن الإمكان الخاص يوصف بـ«الخاصي» أيضاً؛ لأن الخاصة تقطنوا لهذا المعنى.

قوله: وهو سلب الضرورات...

الضرورات الثلاثة: ذاتية ووصفية ووقئية. أما الأولى فهي التي حُكم [فيها] بثبوت المحمول لذات الموضوع مادام ذات الموضوع موجودة، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، وتسمى هذه القضية في الميزان بـ«الضرورة المطلقة» وأما الضرورة الوصفية فهي التي حُكم بثبوت المحمول لذات الموضوع مادام الموضوع موصوفاً بوصفه العنواني، كقولنا: كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتباً، وتسمى القضية عند المناطقة بـ«المشروطة العامة» وأما الضرورة الوقئية فهي التي حُكم [فيها] بضرورة ثبوت المحمول للموضوع في وقت معين، وتسمى عندهم بـ«الوقئية المطلقة» أو في وقت غير معين، وتسمى بـ«المنتشرة المطلقة» فالأولى كقولنا: كل قمر منخفض بالضرورة وقت حلوله الأرض بينه وبين الشمس، والثانية كقولنا: كل إنسان متنفس بالضرورة وقتاً ما.

وبهذا البيان ظهر وجه أخصية هذا الإمكان؛ فإنه أخص من الإمكان الخاص، لأن الحكم في هذا الأخير يختص بسلب الضرورة الذاتية، والحكم في الإمكان الأخص بسلب الضرورات الثلاث، فيجتمع مع الامكان الخاص في سلب الضرورة الذاتية وينفرد عنه في الضرورتين الأخرتين.

قوله: فكأنه أخص...

قال المحقق الطوسي في شرح الإشارات:

هذا معنى ثالث للإمكان، وإنما كثرت وجوه استعماله؛ لتكثر وجوه استعمال ما يقابله، أعني الضرورة، فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقعية، وهو أحق بهذا الاسم من المذكورين قبله، لأن الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب، وقد يمثل فيه بالكتابة للإنسان؛ لأن الطبيعة الإنسانية متساوية النسبة إلى وجود الكتابة أو لوجودها، والضرورة بشرط المحمول وإن كانت مقابلة لهذا الإمكان بالاعتبار، فربما تشاركه في المادة، لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود، وتوصف بالإمكان من حيث الماهية لا الوجود، وإنما قال: فكأنه أخص من الوجهين ولم يقل: فهو أخص من الوجهين؛ لأن الأخص والأعم هما اللذان يدلان على معنى واحد، ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر.

أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال: إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز، وذلك كما يستلزم واحد من السودان مثلاً بالأسود، فلا يقال: إن الأسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم. والممكن هاهنا يقع على المعاني المذكورة، بل على الأخير بجميع المعاني بالاشتراك؛ فلذلك قال: كأنه أخص<sup>١</sup>.

قوله: وإمكان استقبالي...

لما كان الإمكان بحسب مفهومه مقابل للضرورة فيجب أن لا يكون مجتمعاً معها، وذلك غير متحقق في زمان الماضي والحال؛ لأن الضرورة ثابتة للماهية فيهما، من جهة خروجها عن حاق الوسط ودخولها تحت راية الوجود، فتكون محفوفة بالوجوبين أو دخولهما في ظلال العدم، فتكون محفوفة بالامتناعين، وذلك وإن كان غير مناف للإمكان الذاتي، ولكنه مناف للإمكان بجميع معنى الكلمة، فالممكن بهذا الاعتبار

لا يتحقق إلا بالنسبة إلى زمان الاستقبال الذي لم يخرج فيه من حائق الوسط، فالإمكان وإن كان حالياً؛ لا تنصاف الماهية به في الحال، ولكن الوجود أو العدم المحمول أحدهما عليها استقباليين، فالتعبير بالاستقبالي بهذا الاعتبار وإن كان ناهياً في الحال.

### تنبيه

لا يشترط في الإمكان الاستقبالي انصاف الماهية في الحال بالوجود أو العدم؛ لأن ذلك غير منظور إليه فيه، فالانصاف في الحال لا دخل له بحال الماهية في الاستقبال، فالمعجب من صاحب المحاكمات حيث شرط في الإمكان الاستقبالي أن تكون الماهية معدومة في الحال، مستدلاً بأنها لو كانت موجودة فيه لشمלתها الضرورة، والممكن بالضرورة فيه أصلاً... وقد غفل عن ذلك، بأن الماهية لو كانت معدومة في الحال لشملتها ضرورة العدم أيضاً، ولصارت محفوفة بالامتناعين.

قوله: لا يعرف حالها...

احترز بذلك عن الممكنات الاستقبالية التي يعرف حالها مثل: طلوع الشمس في غدٍ تغيير الطقس بعد ستة أشهر في الصيف أو في الشتاء، فإن أمثال ذلك لا يحكم عليها بالإمكان، لأنها محكومة بالوجوب، والحكم فيها بحسب الاستقبال نظير الحكم فيها بحسب الماضي.

قوله: إلى علل يجب بها...

ولذلك من حصل له بإفاضة من الله معرفة بسلسلة العلل وكيفية أفعالها وتأثيراتها، يستطيع أن يعرف ماسيق في المستقبل ويخبر عما سيكون؛ إذ ذلك ليس عنده غيباً، بل هو له شهادة، كما أن من حصلت له معرفة بسنة الله من تجربة، يقدر أن يحكم في الجملة بما سيقع في المستقبل، ومن ذلك علم المنجمين وأمثالهم عند إخبارهم عن الحوادث الآتية. وذلك نظير معرفتنا بمجيء الفصول السنوية متعاقبة والأيام والليالي مختلفة. وما يرى مما يتفق أو يحدث على خلاف إخبار المنجمين، إنما هو لعدم

معرفتهم بجميع العلل والأسباب والشرائط والموانع.

قوله: بديهية أولية...

الأوليات هي: إحدى البديهيات الست التي تكون مادة للبرهان، وهي التي تكون نفس التصورات الثلاث: الموضوع والمحمول والنسبة كافية في الجزم بوقوع النسبة بينها، ولا يحتاج فيها إلى أمر آخر يحصل بسببه الجزم باللزوم، ولا يتوقف أحد في الجزم بذلك إلا من لم يتصور الحدود الثلاثة، كالحكم بعدم جواز اجتماع النقيضين.

قوله: أقسامه الخمسة الأخرى...

وهي البديهيات غير الأولية التي تكون التصورات الثلاث غير كافية في الجزم بالنسبة، بل يحتاج إلى إعانة أمر آخر سهل التناول.

فأحدها: المشاهدات، وهي التي يتوقف الحكم فيها بعد التصورات الثلاث على استمداد من الحس، إما الظاهري منه، كالحكم بأن الشمس مضيئة، والنار حارة، ويسمى به «الحسيات». وإما الباطني منه، كإدراك المرء عطشه وجوعه وشهوته وغضبه، ويسمى به «الوجدانيات» والاستمداد من الحس هو المشار إليه بقول المصنف: «بل إلى شيء آخر».

ثانيها: الفطريات، وهي التي يتوقف الجزم بالنسبة فيها - بعد التصورات الثلاث - على واسطة غير غائبة عن الإدراك تدل عليه، وهي القضايا التي تكون قياساتها معها، كالجزم بأن الأربعة زوج؛ إذ قياس هذا الحكم يلزم معه عند الإدراك، وهو أن الأربعة منقسمة بمتساويين من دون كسر، وكل منقسم كذلك فهو زوج.

ثالثها: التجريبات، وهي التي يتوقف الجزم فيها بعد التصورات الثلاث على واسطة قد تكون غائبة عن الإدراك، ولكن التجربة - أعني التكرار على الحس - تعين على بدهة النسبة، كالحكم بأن هذا الدواء مسهل أو ملين؛ فإن هذا الحكم منوط بأمرين: أحدهما: تكرار المشاهدة حتى تتحقق التجربة، والثاني: مقدمة مطوية، وهي أن ذلك لو كان اتفاقاً لما كان دائماً ولا أكثر بآ.

رابعها: المتواترات، وهي التي يتوقف الجزم بالحكم بعد التصورات الثلاث على تكرّر الاستماع من فئة امتنع تواطوهم على الكذب، كالجزم بوجود مكّة، ووجود النبي ﷺ في عصره والمقدّمة التي ذكرت في التجريبيات تأتي هنا أيضاً. واعلم أنّ التواتر يجب أن يكون على أمر محسوس لامعقول.

خامسها: الحدسيات، وهي التي تحصل للعقل بعد التصورات الثلاث بمشاهدتها حدس قويّ موجب لليقين، كالحكم بأنّ نور القمر مستفاد من نور الشمس، وذلك بمشاهدة اختلاف أحوال القمر البدرية والهلالية والانخسافية؛ بسبب كميّات حاصلّة من قربه منها وبعده عنها وحيلولة الأرض بينه وبينها.

فهذه هي البديهيّات الخمسة غير الأوليّة التي يتوقف الحكم فيها إلى شيء آخر مضافاً إلى تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة.

قوله: قد يحصل فيه خفاء...

قال المصنّف في اللاكّي:

«وإن كان فيه أي في الحكم البديهي خفاء: فلخفاء الأطراف، مثل: الممكن محتاج إلى المؤثّر، فلملّه لا يتصوّر الممكن بعنوان شيئية الماهية الخالية عن الوجود والعدم، وأنهما مثل كفتي الميزان المتساويين، وأنّ المتساويين مالم يترجّح أحدهما بمنفصل لم يرفع» انتهى. ونضمّ إليه ما ذكره هنا في الحاشية<sup>١</sup> من أنّه إذا لوحظ أنّها خرجت عن الاستواء، وتشتّت بالوجود - مثلاً - علّم أنّها كانت محتاجة إلى المؤثّر، وبه صارت موجودة، فلو خفي بعض هذه التصورات خفي الحكم بالعرض. وهذا لا ينافي جلاء الحكم وأوليّته.

أقول: هذا بناء على مذهب الحكماء في التصديق من كونه أمراً بسيطاً حاصلاً بعد التصورات الثلاث، فتكون التصورات معدّات لحصوله. وأمّا بناء على كونه أمراً مركّباً منها، فخفاء التصورات يوجب خفاءً في نفس التصديق؛ إذ النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٦١، التعليقة: ٢٧.

قوله: وإنكارها مساوق لجواز الترجيح...

الترجح بلامرجح هو تحقق أحد المتساويين من دون سبب، وذلك محال بالبدهة حتى أن الأشعري القائل بجواز الترجيح بلامرجح يقول باستحالته.

إذن فقول القائل بالبخت والاتفاق: إن وجود العالم كان بنفسه بحسب الاتفاق، خلاف بدهة العقل الحاكم ببطلان الترجيح بلامرجح. ثم إن الترجيح بلامرجح أيضاً باطل وإن قال به الأشعري، مدعياً بأن الإرادة كافية للترجح فلا يحتاج إلى ما يوجب تعلّق الإرادة بأحد المتساويين، ومثّلوا لذلك، بل لعلهم استدّلوا برغيفي الجائع، وطريقي الهارب، وقدّخي العطشان.

قوله: لسلب الشيء عن نفسه...

فإن جعل الماهية ماهية وجعل الوجود وجوداً جعل تأليفي، مستلزم لعدم كون الماهية ماهية والوجود وجوداً من دون هذا الجعل.

قوله: وجود ارتباط...

والجواب أن الجعل هو الجعل البسيط لا التأليفي، والمجموع هو الوجود الإمكانى، الذي عرفت أنه ربط محض بالنسبة إلى الجاعل.

قوله: وليست متأصلة...

يمكن أن يقال: إن الصفة المؤثرية عين ذات المؤثر، وليست بزيادة على ذاته، فدعوى تأصلها بهذا المعنى غير بعيدة.

قوله: هو الإمكان...

عند المصنّف والمحقّقين من الفلاسفة، لا الحدود فقط، ولا الإمكان مع الحدود شرطاً أو شرطاً - كما ستجيء الإشارة بأن لكلّ منها قائلاً - فالإمكان في كلّ ممكن هو: الاحتياج المحض ومحض الاحتياج، سواء كان في الوجود الأول الذي يسمّى بـ«الحدوث». أو في الوجود الثاني الذي يسمّى بـ«البقاء» كيف ولو لم يكن الممكن محتاجاً في حال البقاء لزم خروج الممكن عن كونه ممكناً؟! وهذا انقلاب محال.



قوله: أو في طرفه...

أي طرف الزمان الذي يسمّى بـ«الآن»<sup>١</sup> فهو كطرف الخطّ الذي يسمّى بـ«النقطة»، فد«الآن» وعاء للآتيات، وهي كالدفعيات والوصلات إلى حدود المسافات، كما أنّ نفس الزمان وعاء للزمنانيات، وهي مثل المستمرّات والموجودات التدريجية التي تكون مادّية، وأمّا الدهر فهو وعاء للمجرّدات مثل العقول.

قوله: فكذا في ثاني الحال...

هذا يتمّ إذا قيل بعدم حاجة الممكن إلى العلّة حال البقاء، لكنّه إذا قيل بكفاية العلّة المحدثّة للبقاء فلا يتمّ كلامه.

قوله: حادثاً أو باقياً...

الفرق بين الحدوث والبقاء مع أنّ كلّاً منهما وجود هو: أنّ الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم وأمّا البقاء فهو الوجود المسبوق بالوجود على سبيل الاتصال. قوله: لأنّه ذات له الفقر...

قد عرفت مراراً: أنّ حقيقة الوجودات الإمكانية هي الفقر المحض ومحض الاحتياج وصرف الربط وربط صرف، لأنّها ذات ثبت لها الفقر حتى تنحلّ إلى موصوف معروض وصفة عارضة، فتكون الذات في مقام ذاتيّتها غير محتاجة، فالوجودات الإمكانية حقائق آليّة، وليست باستقلالية أصلاً؛ فإنّها فانية في عللها، وظهور لجاعلها، وظهور الشيء ظهور لذلك الشيء في المرتبة الأولى وظهور لنفسه في المرتبة الثانية، وإذا جرّد الظهور عن مظهره بتجريد العقل فلا يبقى ظهور حقيقة، نعم يزعم العقل أنّه مستطيع لأن يلاحظه مستقلاً منفصلاً عن مظهره.

قال المصنّف في الحاشية:

ولا ظهور للوجود الإمكانى خالياً عن ظهور علّته بل الظهور لها أولاً، وله ثانياً، كما

قال رحمه الله: «مارأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله»<sup>١</sup> وقال رحمه الله: «داخل في الأشياء لا بالمعازجة وخارج عن الأشياء لا بالمزابلة»<sup>٢</sup> وأيضاً «ليس في الأشياء بوالج ولا عنها بخارج»<sup>٣</sup> وأيضاً «مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمباينة»<sup>٤</sup> وأيضاً «داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج عن الأشياء لا كخروج شيء عن شيء»<sup>٥</sup> وأيضاً «توحيده تميزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزله»<sup>٦</sup> وبالجملة هذا متواتر بالمعنى<sup>٧</sup>.

أقول: إن الذي يتصل بكلامنا من هذه النصوص هو النص الأول، وهو قوله رحمه الله: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله» سيّما إذا فسرنا كلمة «قبله» بغير الزماني. قوله: وبوجه بعيد...

البعد من جهة أن للماهية حيثية استقلالية في قبال مقوماتها؛ فإنها نوع، والنوع حقيقة نالته غير حقيقة الجنس والفصل، فللنوع استقلال ماهوي عن مقوماته، بخلاف الوجود الإمكانى؛ فإنه ليس بحقيقة مغايرة عن علته، فإنه ليس له استقلال بأي نحو من الأنحاء في مقابل علته.

وأيضاً مقومات الماهية داخلة فيها، كيف والماهية مركبة منها؟! ومقومية العلة للمعلول ليست من هذا القبيل، بل من باب أن تحقق المعلول وإتيته بها. فالبعد في وجه الشبه أن التشبيه ليس من ناحية الإيجاب، بل من ناحية السلب بمعنى أنه: كما أن الماهية تنعدم بانعدام مقوماتها وتصير ليساً محضاً، كذلك تكون مقومية العلة للوجود

١. نقله في إيفاض الثميين، ص ٤٦.

٢. بحار الأنوار، ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥، مع اختلاف يسير.

٣. نهج البلاغة، القطب: ١٨٤؛ من البنين، ج ١، ص ٨٢.

٤. بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٣٠٠، ج ٧.

٥. الكافي، ج ١، ص ٨٦، باب إنه لا يعرف إلّا به، ح ٢؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧، ح ٨.

٦. الاحتجاج، ج ١، ص ٤٧٥.

٧. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٦٣، التعليق: ٤٠.

الإمكاناني، فهي من قبيل مقومية الشيء للفيء، ومقومية ذي الصورة للصورة المنطبعة في المرآة، بل مقومية العلة للوجود الممكن أقوى وأشدّ، فإنّ في المثالين يكون لشيء خارج عن العلة دخل في تأثيرها وفي حصول المعلول، بخلاف المقام؛ فإنّ للعلّة تمام التأثير، وليس للأجنبي أدنى دخل في مؤثريتها.  
قوله: لما ضرّ عدمه...

ذلك من التوالي الفاسدة التي تترتب على مذهبوا إليه من: أنّ السبب في حاجة الممكن إلى العلة هو الحدوث؛ إذ لو كان كذلك لكان بعد حدوثه مستغنياً عن العلة، إذ لاحدوث بعد الحدوث.  
قوله: هذا خلف.

الجواب اختيار الشق الثاني، وهو أنّ التأثير في وجود جديد، لكنّه ليس بحادث؛ لكونه مسبوqاً بالوجود.  
قوله: تبع محض...

العلّة هي: الإفاضة والاستتباع، فيكون المعلول من حيث هو معلول تابع للعلّة، فالتبعيّة أمر إضافي لاستقلال له في مقام ذاته فضلاً عن مقام وجوده، فإذا وجد المعلول يجب أن يكون قائماً بعلته، فالقيام بالعلّة نفس حقيقة الوجودات المعلولة، بحيث لو فرضنا انخلاع التبعيّة عنها لم يبق شيء أصلاً، لا في مقام التحقق ولا في مقام التصوّر، بخلاف الماهيات المعلولة؛ فإنّها بحسب ذاتها أمر استقلالي، وإنّما التبعيّة تكون في وجودها، فإذا انخلع عنها الوجود تبقى ذواتها في مقام التصوّر؛ لما عرفت.  
قوله: ثمّ بقاء ذلك الشكل...

وإن أبيت إلا التمثيل بالبقاء، فاعلم أنّ الهيئة الحاصلة للبيت هي المعلول، وأمّا العلة فهي مجموع اللبّات والأخشاب والطين والجصّ والماء والأرض، وكيفية هذه الأجزاء من اليبوسة والرطوبة والصلابة والعلاسة ونحو ذلك، وأوضاع هذه الأجزاء ومحاذاتها الحاصلة من حركات يد البناء والهواء والحرارة وغير ذلك، ممّا هو مغفول عنه، فإذا

انعدمت هذه العلة انعدم معلولها بلاشك.

فظهر أنَّ المعلول يحدث بحدوث علته ويبقى ببقائها، فكما أنَّ هذه الهيئة المعلولة فانية في تلك العلة وظلُّ لها، ولا استقلال لها بالنسبة إلى علَّتْها، كذلك الحال في جميع المعلولات بالنسبة إلى عللها؛ فإنَّ المقصود من العلة هي العلة التامة. ولا يخفى أنَّ أيدي الصناع كالبناء والتجار والحدّاد وأمثال هؤلاء، تعدّ من العلل المعدّة لمصنوعاتهم، ومن شأن المعدّ أن ينعدم عند وجود المعدّ له، فليست بعلّة فاعليّة كما زعم.

قوله: هي الإمكان...

اختلفوا في سبب افتقار الممكن إلى العلة، فذهب الحكماء والمحقّقون من متأخري المتكلّمين - على ما في الشواذق<sup>١</sup> - إلى أنَّ السبب هو الإمكان، وذهب قدماء المتكلّمين إلى أنَّ السبب هو الحدوث، وذهب بعض المتكلّمين إلى أنَّ السبب أمر مركّب من الإمكان والحدوث، وذهب بعض آخر إلى أنَّ السبب هو الإمكان المشروط بالحدوث. فالتأولون بالأقوال الثلاثة لا يقولون بممكنات غير حادثة.

قوله: لكونه ممكناً...

إن كان سبب احتياج الممكن إلى العلة هو الإمكان لا الحدوث، فتكون العقول الكليّة المجردة المحيطة، التي هي فوق الزمان، ولم يسبقها عدم الزماني، مفتقرة في مقام ذواتها إلى العلة. وإن كان سبب احتياج الممكن إلى العلة هو الحدوث لا الإمكان، فتكون تلك العقول قديمة زماناً وذاتاً؛ لعدم سبق وجوداتها أعدامها، فيجب أن تكون غنيّة واجبة؛ لفقدان الاحتياج فيها.

قوله: ما كان محموله واقعاً في أحد الأزمنة...

وهذه القضية تسمّى عند أرباب الميزان بـ«المطلقة العامة» فالوجود إذا كان عارضاً للماهيّة في زمان الحال، وهو ضروريّ لها ضرورة بشرط المحمول، فيكون عدم

عارضاً لها في زمان الماضي، وهو ضروريّ لهما بتلك الضرورة، والضرورة أينما تحققت تنافي الاحتياج والافتقار، فهي في كلتا الحالتين المعدومية والموجودية غنية عن العلة، فالحدوث الذي [هو] أمر مركّب منهما صار سبباً للغنى، فلا يجوز أن يصير سبب الاحتياج.

قوله: من حيث لها هذه الحالة...

وهي الحدوث لامن حيث لها حالة الإمكان، فالماهية الحادثة هي الموجودة بعدما كانت معدومة، وهذه الحالة - أعني الوجود بعد عدم - هي الحدوث، والحالة الأخرى هي الإمكان، وهي عدم اقتضاء الماهية الوجود وعدم. قوله: والضرورة مناط الغنى عن السبب...

أما ضرورة الإيجاب مناط للغنى عن السبب؛ فلكونها تحصيلاً للحاصل، مثلاً: الإنسانية للإنسان ضرورية، فيكون الإنسان غير مفتقر إلى شيء يعطيه الإنسانية، فالإنسان غني في إنسانيته. وأما ضرورة السلب مناط للغنى عن السبب؛ فلأنه لو كان أحد النقيضين ضرورياً لشيء، فالنقيض الآخر أو ما يلازمه أو ما هو في قوته مستحيل لذلك الشيء؛ بداهة استحالة اجتماع النقيضين، مثلاً: إذا كان للإنسان ضرورياً لشيء، فأعطاه الإنسانية به مستلزم لاجتماع النقيضين، وذلك الشيء يأبى عن قبول هذه العطية. إذن تكون الضرورة، في ناحية الوجود وفي ناحية عدم، تمنع عن قبول الوجود، وهذا الامتناع هو الغنى، فالغنى والضرورة متلازمان، كما أن الاحتياج الذي هو عدم الغنى ملازم لعدم الضرورة. والملاك في الاحتياج هو: أن يكون المحتاج بحسب ذاته فاقداً للمحتاج إليه ولما يقابله، فلا يأبى عن قبول كلّ واحد منهما، وذلك معنى الإمكان.

قوله: المتصدّين لمعرفة الحقائق...

وهم طوائف أربعة؛ لأنهم إما يريدون الوصول إلى الحقائق بمجرد الفكر وحده، وبالسلك في مراحل الفكر، وهو حركة إلى المبادئ، تصوريّة كانت أو تصديقيّة، ومن

المبادئ إلى المقاصد، وهذه الطائفة إما يكونون مقيدين بأوضاع الأديان وظواهر صحفها، فهم المتكلمون في الإسلام كالمعتزلة والأشاعرة، ومن يكون نظيرهم من علماء دين النصارى واليهود، أو ليسوا بمقيدين فيبحثون عن الحقائق في سلوكهم العلمي بنحو الإطلاق، فهم المشاؤون. وإما أن يريدوا الوصول إلى الحقائق، بمجرد تصفية النفس، بالتخلية والتحلية وارتياضها وتهذيبها عما يشينها حتى تتفتح عيونها وتكشف لها حقائق الأشياء كالمرئاضين. وإما يريدون الوصول بالجمع بين المشي الفكري والقدم الاستدلالي مع التهذيب والتصفية، وذلك طريقة الإشراقيين كما صرح بذلك المصنف في الحاشية<sup>١</sup>، وقد اختار هذه الطريقة أعظم الفلاسفة الإلهيين صدرالدين الشيرازي<sup>٢</sup>.

قوله: الصفات الإضافية...

ككونه تعالى خالقاً ورازقاً ورباً و غافراً؛ فإن معرفة هذه الصفات متوقفة على لحاظ مخلوق ومرزوق ومربوب ومغفور له. وأما بيان كونها زائدة على الذات فمسيحيء إن شاء الله تعالى في البحث عن الربوبيات.

قوله: واجبة الثبوت نظراً...

أي واجبة بالقياس إلى ذات الأول تعالى، وقد عرفت أن الوجوب بالقياس يكون بين المتلازمين، فكما أن ذات الأول تعالى موجود أزلي أبدي سرمدى لم يسبقه العدم، كذلك لوازم الذات الزائدة عليها أزلية أبدية غير مسبقة بالعدم، لكنّها ممكنة الوجود بحسب ذاتها، كما أن الذات واجبة الوجود بحسب ذاتها، قال المصنف في الحاشية: «المتفق عليه بين الحكماء: أن الصفات الإضافية زائدة على الذات، لكنّها لوازم قديمة»<sup>٣</sup>.

١. انظر: شرح المنظومه، ج ٢، ص ٢٦٦، التعليقة: ٥٠ للحكيم السزوازي<sup>١</sup>.

٢. شرح المنظومه، ج ٢، ص ٢٦٦، التعليقة: ٥٣، نقله بتصريف.

قوله: ليست بأفعال...

اعلم أن معلولات الشيء على قسمين:

أحدهما: هو الذي يوجد بإيجاد منه، ويسمى بـ«الأفعال».

وثانيهما: هو الذي يوجد بوجوده، ويسمى بـ«اللوازم» كالأعراض الخاصة اللازمة

لكل ماهية. فعلى هذا تنقسم الممكنات - التي كلها معلولات للواجب - إلى قسمين:

الممكنات العادية التي يعبّر عنها بـ«الحوادث» فهي عندهم أفعال للباري تعالى.

والقسم الثاني: الممكنات القديمة، وهي الدائمة الوجود، ويعبّر عنها بـ«اللوازم

الزائدة على الذات».

قوله: والقاعدة العقلية لا تخصّص...

وهي أن كل ممكن مفترق إلى العلّة وبناءً على أن سبب الافتقار هو الحدوث يجب

تخصيص القاعدة بالأفعال دون اللوازم، التي تكون من الممكنات أيضاً من جهة فقدان

الحدوث فيها.

قوله: ولا يتخلّل العدم بينهما...

بمعنى أن العدم غير متخلّل بين الماهية ولازمها، بأن توجد الماهية في زمان متقدّم،

ويوجد اللازم في زمان متأخّر، بل اللوازم غير مسبوقات بالعدم ودائمات الوجود.

فإنّ اللوازم ليست بحادثة مع كونها ممكنة معلولة محتاجة.

أقول: إنّ عدم تخلّل العدم بين ماهية ولازمها، لا ينافي مسبوقيّة اللازم بالعدم بنفس

مسبوقيّة الماهية بالعدم، فتماثية هذا البرهان متوقفة على إجرائه في الماهية الواجبة،

التي لم يسبقها العدم، وكذا لوازمها، فيرجع إلى البرهان السابق؛ فإنّ لوازم الماهيات

الإمكانية حادّات مثل ملزوماتها، وسبق اللوازم بالعدم حين سبق ملزوماتها به. نعم إنّ

اللوازم غير منفكّة عن الماهيات الممكنة حتّى في تقرّرها الماهوي، ولكن البحث ليس

في ذلك، بل الكلام في الموجودات.

قوله: فكيف يشترط ...

لما كان الشرط ممّا تتقوّم به العلّة النّاتئة للشيء، فيجب أن يكون مقدّماً على وجود الشيء رتبة ومجتمع مقترن معه زماناً. إذا تبيّن ذلك فنقول: كيف يجوز أن يكون عدم السابق شرطاً لوجود العادّات اللاحق حال كونه ينافيه ويعانده وكيف يكون وجود الشيء مشروطاً بما هو سابق عليه زماناً ويستحيل أن يقترن معه زماناً؟  
قوله: فكذلك...

أي ولا يجوز أيضاً أن يكون عدم السابق شرطاً في تأثير الفاعل، وهو الإيجاد، لكونه معانداً لما يلزم الإيجاد ويقارنه، وذلك هو الوجود؛ فإنّه والإيجاد متلازمان. والمعاند لما يلزم الشيء ويقارنه معاند لذلك الشيء ومنافٍ لتحقيقه. إذن يكون عدم السابق بسبب منافاته للقابل الذي هو الوجود، منافياً لتأثير الفاعل، الذي هو الإيجاد؛ فإنّ الإيجاد والوجود متعّددان بحسب الواقع ومتعّددان بحسب الاعتبار؛ فإنّ الفعل إذا نُسب إلى الفاعل يسمّى به «الإيجاد» وإذا نسب إلى القابل يسمّى به «الوجود».  
قوله: فالبقاء مقابل الحدوث...

هذا البرهان لا يخلو من مصادرة؛ لأنّ مبدأه - وهو افتقار العوادّات في البقاء إلى العلّة - قد يكون غير مسلّم عند الخصم. وقد سبق نقل المصنّف من أنّهم «قد تفوّهوا بأنّه لو جاز على الصانع عدم لما ضرّ عدمه وجود العالم، تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً» انتهى.

وقد نسب إلى بعضهم القول في انعدام العالم، بأنّ الله تعالى يخلق الفناء.

قوله: لتقدّم على نفسه بمراتب...

قال المحقّق اللاهيجي:

فإن قيل: الإمكان أيضاً؛ لكونه كميّة النسبة بين الماهيّة والوجود، متأخّر عن الوجود، فلا يكون علّة للافتقار المتقدّم عليه بمراتب. قلنا: الإمكان إنّما هو كميّة النسبة بين



الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور. لابين الماهية والوجود الحاصل لها؛ ولهذا توصف الماهية بالإمكان قبل أنصافها بالوجود، بخلاف الحدوث؛ فإنه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم، ولاشك في تأخره<sup>١</sup> عن الإيجاد؛ لصحة أن يقال: أوجد فحدث<sup>٢</sup>.

وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود أيضاً أو لا. وبالجملة: لا تنصف الماهية به إلا حال الوجود لاقبله. أقول: إذا قيل: إن المراد من الإمكان هو الفقر، فالإشكال مرتفع من أصله سيما على القول بمجمولية الوجود. قوله: قرر فأمكن...

التقرر هو: الثبوت الماهوي الذي يتصور للماهية في مقام ذاتها. وأما الإمكان فهو: اللازم المتأخر عن ذات الماهية تأخر كل لازم عن ملزومه، والاحتياج من آثار الإمكان التي تعرض لذات الماهية بواسطة الإمكان. وأما الإيجاب فهو سد العلة لجميع أنحاء عدم المعلوم. فالوجوب تحقق هذا الانسداد، وهو متأخر عن الإيجاب تأخر كل معنى مطاوعى عن الفعل، مثل تأخر انكسار الكوز عن كسره. قوله: فيما أن يكون العدم السابق مطلقاً...

قال المصنف في الحاشية: «أي مطلق العدم عدم أي شيء كان»<sup>٣</sup>. أقول: لا مانع من اختيار هذا الشق وإن لم يكن الخصم قائلًا به؛ ضرورة وجود قول، بأن عدم أحد الضدين شرط لوجود الضد الآخر وتحققه، فالأولى أن يراد منه: العدم المطلق غير المضاف، وهو الذي يكون مقابلًا للوجود المطلق. قوله: وأما بهذا النظر فلا عدم...

١. أي تأخر الحدوث عن الإيجاد.

٢. شواذق الإلهام، ج ١، ص ٨٩ - ٩٠، المسألة: ٢٢.

٣. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٦٩، الحاشية: ٦٧.

لأنّه مظهر للتجلّي الإلهي، فهو أزليّ وموجود أبدي، فلا سبيل لتحقيق نقيضه الذي هو عدمه البدلي. إذن فالموجودات الخارجيّة تكون أعدامها البدليّة مجرد فرض وتصور.

### غور في بعض أحكام الوجوب الغيري

قوله: والقول بالأولويّة باطل...

يقصد من الأولويّة القائل بها: أن يكون لماهيّة أولويّة إلى جانب الوجود، أو يكون لها أولويّة إلى جانب عدم، فالمراد من الأولويّة: خروج الماهيّة عن حدّ الاستواء، وقربها إلى أحد الطرفين، ليكون مقسماً للأولوية الذاتية والغيريّة، وللكافية وغير الكافية.

إذن فالقول بالأولويّة الذاتية مطلقاً، كافية كانت أو غير كافية مستلزم للقول بالترجّح من غير مرجّح. ولقد أجاد بعض المحقّقين في ذكر السبب لعقد هذا البحث، بأنّ نفي الأولويّة الذاتية إنّما يكون من جهة تبين تساوي الممكن بالنظر إلى ذاته، وذلك لم يلزم من القسمة؛ إذ الممكن الخارج منها هو الذي لا يقتضي بذاته الوجود والعدم، بأن يكون واحد منها ضروريّاً له، ولا ينافي ذلك كونه أولى بالنظر إلى ذاته أولويّة غير بالغة إلى حدّ الضرورة.

أقول: وزد على ذلك: أنّ عقد هذا البحث لا يبطال الأولويّة من جهة وجود القائل بها في الجملة.

### تنبيه

قال الحكيم ملا إسماعيل الخاجوني:

إنّ القول في الأولويّة الذاتية بأيّ معنى كان، إنّما يتصور ويكون محلّاً للنزاع إذا كان الوجود أمراً انتزاعيّاً، وغير موجود في الخارج، وأنّا إذا كان الوجود أصيلاً والماهية انتزاعيّة كما عليه بعض الأعظم من الرفاء، فلا يتصور أولويّة حتّى يحتاج في دفعها إلى

التكالّفات والتجشّعات<sup>١</sup>.

قوله: بأنواعها...

الأنواع المتصورة للأولوية أربعة؛ لأنّها إما ذاتيّة أو غيريّة، وكلّ منهما إما كافية أو غير كافية.

أما الأولوية الذاتية الكافية فلاقائل بها؛ إذ المراد بها أن تكون للممكن في مقام ذاته أولوية إلى جانب الوجود أو العدم، بحيث تكون هذه الأولوية كافية في موجوديّته أو في معدوميّته، من دون احتياج إلى علّة أو إلى عدم العلّة.

ووجه عدم القائل بها؛ صيرورة الممكن بالذات واجباً بحسب ذاته أو ممتنعاً بحسب ذاته، بل يصير جمعاً بين اللاقتضاء وبين المقتضي، وذلك اجتماع النقيضين.

وأما الأولوية الغيريّة الكافية، فالمراد منها الإيجاب من ناحية العلّة، وهو الوجوب الغيري المتفق عليه تحقّقه، وسيصرّح المصنّف بذلك بقوله: «بخلاف ما إذا بلغت إلى حدّ الوجوب...»<sup>٢</sup>.

فتبيّن أنّ المقصود بالإبطال في هذا البحث هو: الأولوية غير الكافية سواء كانت ذاتيّة أو غيريّة.

وقد فسّرت الأولوية الذاتية غير الكافية باقتضاء ذات الممكن رجحان أحد الطرفين، فيكون الوجود أو العدم راجحاً بالقياس إلى ذاته رجحاناً غير ضروري لا يخرج به الشيء عن حكم الإمكان. وإن شئت قلت: يكون أحد الطرفين أليق بالنسبة إلى نفس الماهيّة لياقة غير واصله إلى حدّ الضرورة، وذلك لامن قبل مبدأ خارج، بل باقتضاء من ذات الماهيّة. ومن ذلك ما قيل: «إنّ العدم أولى بالممكن بجميع أقسامه وأنواعه» وما قيل: «إنّ العدم أولى بالأعراض السيّالة كالحركة

١. شوارف الإلهام، ج ١، ص ٩٢، تعليق الحكيم ملا إسماعيل الخاجوني.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٧٤، والحكيم السبزواري في كلامه هذا ناظر إلى كلام صدر المتألّفين في الأسماء

الأخرى، ج ١، ص ٢٢١، الفصل: ١٥ من المنهج الثاني من المرحلة الأولى.

والزمان والصوت وصفاتها».

ثم إن المراد من الأولوية الغيرية غير الكافية هو: اقتضاء أمر خارج عن ذات الممكن رجحان أحد الطرفين بالنسبة إليه، فمن قال: «إنَّ الوجود أولى بالممكن عند تحقق مقتضى وجوده فقط وإلا فالعدم أولى به» يناسب القول بالأولوية الغيرية غير الكافية.

قوله: خلافاً لبعض المتكلمين...

قال الفاضل الهيدجي في تعليقه:

وهو المحقق الشريف حيث قال: وقد يمنع الاحتياج إلى المرجح الموجب، لم لا يكتفى في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية، وليس هذا بمنتهى بديهية، إنما الممتنع بديهية وقوع أحد المتساويين أو المرجوح<sup>١</sup> انتهى.

أقول: لم يظهر من هذا الكلام أنَّ المحقق الشريف قائل بالأولوية الغيرية غير الكافية؛ فإنَّ ظاهر هذا الكلام إنكار بداهة امتناع هذا القول وفساده، فيحتاج إبطاله إلى تجشّم برهان، على أنَّ الظاهر من قوله: «قد يمنع» أنَّ هذا القول لغيره من دون ظهور فيه لارتضائه به. وقد قال بعد ذلك: «كما في الشوارد» - «وأنت بما قرّرنا خير بسقوط هذا المنع رأساً»<sup>٢</sup> أضف على ذلك أنَّ كلمة «انتهى» التي أتى به أقوى دليل على أنَّه كلام غيره.

قوله: حتّى إنّه لم تصدق...

إذ الماهية قبل الوجود مطلقاً ليست بشيء حتّى تصدق على نفسها؛ فإنَّ الصدق يتوقّف على تحقق المصدق، ولا مصداقية في الماهية قبل الوجود. وبما ذكرنا ظهر الحال في وجه عدم صدق الماهية على ذاتها وذاتياتها وإمكانها.

١. شرح غرد الفرائد، ص ٤٠٦، التعليقة: ١٥٢ للحكيم الهيدجي.

٢. شوارد الإلهام، ج ١، ص ٩٣.

قوله: فلا ماهية قبل الوجود...

اعلم أنَّ هذا البرهان مبني على القول بأصالة الوجود في التحقق وأصالته في الجعل. وأما تقريره بناءً على القول بأصالة الماهية: أنَّ ماهية 'الممكنات' من حيث هي قبل اكتسابها حيثية من الجاعل لشيء محض وعدم بحث؛ فإنها بعد اكتسابها الحيثية من الجاعل تنذوت ذاتها وتظهر ذاتياتها، فهي في الخارج متأخرة عن هذه الحيثية الاكتسابية وإن كانت في العقل متقدمة عليها.

قوله: فلا يتعين بعد<sup>١</sup> أحدهما...

قال الفيلسوف المحقق آقا علي المدرسؒ:

توضيحه ومحصوله أن نقول: مادام الممكن في حدود الإمكان لم يستحق وجوده ولم يتعين. سواء كان بالنظر إلى ذاته أو بالنظر إلى أمر خارج عن ذاته؛ فإنَّ الخارج إذا لم يرجع أحد طرفيه ولم يعينه إلى حدِّ الوجوب، بل مع رجوعه عن ذلك الطرف، يكون الطرف الآخر المرجوح ممكنًا بالنظر إلى ذات ذلك الخارج لم يكن مقتضياً ولا مسمياً لوجوده ولا لعدمه، فيكون باقياً على صرافة إمكانه مع أولوية أحد طرفيه من ذلك الخارج؛ فإنَّ الإمكان ليس معناه إلا عدم الاقتضاء وعدم حركة الذات إلى حدِّ أحد الطرفين، فمع فرض ذلك المرجح الخارجي بقيت علّة الاحتياج إلى مرجح خارج مجالها واستواء الطرفين بحاله، ولم يلتفت إلى الأولوية أصلاً، فصارت الأولوية استواء النسبة بالحقيقة، فيعود الافتقار إلى طلب المرجح والمخصص، فيحتاج إذن المملول رأساً إلى ضمِّ شيء ثالث إلى العلّة والأولوية. ثم مع انضمامه لو لم يخرج من حدود الإمكان ولم يحصل الوجوب فلم تقف الحاجة إلى المرجح في حدِّ<sup>٢</sup>.

أقول: فيكون اعتبار هذه الأولوية الغيرية لغواً؛ إذ لا فرق بين وجودها وعدمها في حال الممكن، مع أنَّ اعتبارها صرف دعوى بلا دليل يعتمد عليه.

١. انظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٢٢.

٢. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٥، تعليقة الحكيم آقا علي المدرس.

قوله: هذا هو الوجوب السابق...

وهو عبارة عن تعيين المعلول للوجود بهويته الخاصة في مرتبة اقتضاء العلة الواحدة لجميع جهات احتياج تلك الهوية. وبعبارة أخرى: الوجوب السابق سدّ العلة لجميع تغور أنحاء عدم المعلول، بحيث لا يبقى سبيل لطريانه من أي ناحية كانت، مثل: فقد المقتضي والشرط وجميع ماله دخل في وجوده.

ومما ذكرنا يظهر المراد من الامتناع السابق على معدومية المعدوم؛ فإنه عدم تحقق العلة الواجدة أو عدم سدها....

قوله: ثم هنا وجوب آخر...

في التعبير بـ«وجوب آخر» إشارة إلى أن الوجوب اللاحق سنخ آخر من الوجوب يعرض الموجود، وهو أمر عقلي انتزاعي، بخلاف الوجوب السابق؛ فإنه أمر خارجي حقيقي هو عين الوجود، لأنه عبارة عن سدّ العلة لجميع أنحاء عدم المعلول، وذلك عين إيجاده وإيجاده عين وجوده وموجوديته، وأما السبق على موجوديته فهو أمر يعتبره العقل عند نفسه لا واقعية له بحسب الخارج، نظير التقدّم الذي يفرضه للإيجاد على الوجود.

قوله: وهو أيضاً مبرهن عليه...

لم أعثر على برهان عليه، ومن زعم أنه أتى ببرهان عليه فقد وقع في المصادرة. فالأولى أن يقال: إن ذلك من البديهي الثانوي الذي يصدّقه العقل بأدنى تأمل؛ فإنه إذا وصل إلى مغزى ثبوت شيء لشيء يحكم، بأن ثبوت المحمول لموضوعه مادام محمولاً عليه ضروري، والمكابر منازع مقتضى العقل السليم.

ثم إن هذا الوجوب مغاير بحسب الموضوع مع الوجوب السابق، فإن موضوع الوجوب السابق هو الماهية من حيث هي نظير موضوعيتها للإمكان. وموضوع هذا الوجوب هو الماهية الموجودة، أضف إلى ذلك أن الوجوب السابق متقدّم على الوجوب اللاحق برتبتين؛ فإن الأول سابق على وجود المعلول، ووجود المعلول سابق على هذا

الوجوب الثاني، فقد عرفت أن اعتباره إنما يكون بعد الموجودية. ثم إن الحال كذلك في الامتناع السابق على المعدم مع الامتناع اللاحق له.  
قوله: لما كان برزخاً بين الوجود والامتناع...

توضيحه: أنه لما كان الامتناع عبارة عن اقتضاء العدم واللاوجود بحسب الذات، والوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود واللاعدم بحسب الذات، فهما في غاية الخلاف والتباعد، ولما كان الإمكان عبارة عن عدم الاقتضاء لأحد الطرفين، بحيث يجوز فيه أن يجتمع مع كل واحد منهما، فهو الحدّ الوسط بين المتباعين، فله حقّ الدخول في دارالوجود حال كونه في ديار العدم، فكأنه مرتبة ناقصة للوجوب الذي يكون دائماً في دار الوجود، كما أنه يعدّ مرتبة كاملة للامتناع الذي ليس له حقّ الدخول في تلك الدار؛ إذ ليس للممتنع قابلية للوجود أصلاً، فالذي تكون له هذه القابلية يصير كاملاً بالنسبة إلى ما ليس له هذه القابلية.

قوله: بمعنى الفقر...

لا يجوز إطلاق الممكن على الوجودات الممكنة بالمعنى المستعمل في الماهيات؛ إذ الوجود الممكن مقتضى للوجود بحسب ذاته، فإنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فالوجود الذي يقتضي الوجود بحسب ذاته، ويأبى العدم بحسب ذاته بلا اعتبار حيثيّة تعليلية، هو الوجود الواجبي. وأمّا الوجود الإمكانى فهو الذي يقتضي الوجود بحسب ذاته، ويأبى العدم بحسب ذاته بضميمة الحيثية التعليلية، وأمّا بلاضم هذه الضميمة، فهو ليس بشيء عند العقل حتّى يصحّ أن يحكم عليه؛ لأنّه حقيقة آليّة إضافية.

إذن فالمراد من الإمكان في الوجودات الإمكانية هو: الفقر الحقيقي والضعف الذاتي والفناء بالنسبة إلى العلّة، وقدمرّ منّا سابقاً أنّ الفقر حقيقة ذاتها، فليست هي ذات ثبت لها الفقر، كما أنّ المراد من الوجود عند حمله على الوجود هو: الفناء الذاتي الذي هو عين الذات، وتأكدّ الوجود وشدّته ونسبة الفقر إلى الفنى نسبة النقص إلى التمام.

## غور في الإمكان الاستعدادي

قوله: في الإمكان الاستعدادي...

قال أعظم الفلاسفة:

إنّ للممكنات طراً إمكاناً في أنفسها وماهياتها، فإنّ كان ذلك كافياً في فيضان الوجود عن الواجب بالذات عليها، وجب أن تكون موجودة بلامهلة، وأن لا يتخصّص وجود شيء منها بحين دون حين. وإن لم يكن ذلك الإمكان الأصلي كافياً، بل لابدّ من حصول شروط حتى يستعدّ لقبول الوجود عن الواجب بالذات، فمثل هذا الشيء إمكانان: أحدهما: هو وصف عامّ ومعنى واحد عقلي مشترك لجميع الممكنات.

والثاني: ما يطرأ لبعض الماهيات؛ لقصور إمكانه الأصلي في الصلاحية لقبول إفاضة الوجود، فلامعالة يلحق به إمكان بمعنى آخر قائم بمحلّ سابق على وجوده سبقاً زمانيّاً، به يستعدّ لأن يخرج من القوّة إلى الفعل، وهو الذي يستوى به «الإمكان الاستعدادي»<sup>١</sup>.

قوله: فإنّ تهَيُّو الشيء...

قال المحقّق اللاهيجي:

اعلم أنّ لفظ الإمكان قد يطلق على معنى آخر غير المعاني المذكورة، وهو تهَيُّو الشيء لصيرورته شيئاً آخر، كتهَيُّو النطفة لصيرورته إنساناً، وتهَيُّو الطفل لصيرورته كاتباً، وهذا المعنى له نسبة إلى الشيء الأول، ونسبة إلى الشيء الثاني، فبالاعتبار الأوّل يقال له: «الاستعداد» فيقال: إنّ النطفة مستعدّة لأنّ تصير إنساناً. وبالاعتبار الثاني يقال له: «الإمكان الاستعدادي» و«الإمكان الوقوعي» أيضاً، فيقال: إنّ الإنسانيّة يمكن أن توجد في النطفة، ولا يمكن أن توجد في المدرّة. ولو قيل: إنّ النطفة يمكن أن تصير إنساناً كان

١. الأستدّ الأبيد، ج ١، ص ٢٣١ - ٢٣٢، الفصل: ١٧ في الإمكان الذاتي والاستعدادي.



معناه ماذكرناه<sup>١</sup>.

أقول: فالتَهَيُّؤُ الذي هو كَيْفِيَّةٌ حاصلةٌ للشيء، مصداقٌ للاستعداد ومصداقٌ للإمكان الاستعدادي، ولكن باعتبار إضافته إلى الأمر الموجود في الحال يسمّى به «الاستعداد» وباعتبار إضافته إلى الأمر الذي سيوجد في المستقبل يسمّى به «الإمكان الاستعدادي» وذلك من جهة وجود ملاك الإمكان فيه، وهو الفقدان، وملاك الاستعداد فيه، وهو القوة. وإنّما أتى ﴿بِمِثَالَيْنِ﴾ إشارةً إلى أَنَّ الإمكان الاستعدادي غير مختصّ بالطوارئ الجوهرية، بل يعمّ العرضية منها.

قوله: أيضاً دعي...

قيل في وجه تسمية الإمكان الاستعدادي به «الإمكان الوقوعي» بأنّه يرجع وقوع الممكن على عدمه.

قوله: من فرض وقوعه محال...

بل الإمكان بهذا المعنى مالا يلزم من نفس وقوعه محال، لا من فرض وقوعه. نعم الفرض أخذ طريقاً.

قوله: فيها كالصور والأعراض أو معها كالنفس...

إنّما عبّر للصور والأعراض بلفظة «في» وللنفس بلفظة «مع» لأنّ الصور والأعراض أمور مادية حالة في المحلّ والنفس مجردة غير حالة في البدن، بل متعلّقة به تعلّقاً تدبيرياً.

قوله: في المادّة بالمعنى الأعم...

إنّ الحالّ في الشيء إن كان محتاجاً في وجوده إلى المحلّ يسمّى به «العرض» وإن كان مستغنياً في وجوده عن المحلّ يسمّى به «الصورة». كما أنّ المحلّ إن كان محتاجاً في وجوده إلى الحالّ يسمّى به «المادّة» وإن كان مستغنياً في وجوده عن الحالّ يسمّى

١. خوارق الإلهام، ج ١، ص ٨٧، المسألة: ٢٥ في الإمكان الاستعدادي.

بـ«الموضوع».

ثم إنَّ النفس لها تعلقٌ بالبدن فيصير البدن متعلقاً لها، فإذا أطلق المادّة يراد منها المعنى الذي ذكرنا، وأمّا إذا قيّد بالمعنى الأعمّ لتشمل المحلّ المحتاج والمستغني، بل وتشمل البدن الذي يكون متعلقاً للنفس.

قوله: فلعلّ المراد به التنظير...

كلمة «لعلّ» ظاهرة في التردد، ووجهه: أنّ ظاهر كلام هذا الفيلسوف لا يخلو من نظر؛ إذا المنى ليس بمصدق للإمكان الاستعدادي، بل التهيؤ الحاصل له مصداق لهذا الإمكان، والمنى موضوع لذلك التهيؤ كما مرّ.

قوله: كأنّه الذاتي...

إنّما لم يقل: هو الذاتي؛ لأنّ الإمكان الذاتي أمر اعتياري غير موجود في الخارج، فإذا كان جزءاً للإمكان الاستعداد، فيجب أن يكون هذا الأخير أيضاً غير موجود في الخارج؛ لأنّ انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكلّ.

قوله: مصحّحة جهات الشرور...

سيأتي بيان ذلك في الربوبيّات وفي الطبيعيات.

قوله: بواسطة جهة الإمكان الذاتي...

إذ الهوى لو لم تكن ممكنة بالإمكان الذاتي وكانت ممتنعة لما يوجد محلّ للاستعداد، فالإمكان الذاتي للهوى من شرائط وجود الاستعداد.

قوله: فهو بالوصف بحال المتعلّق أشبه...

فالإمكان الاستعدادي للانسانية قائم بالمنى لابل الإنسان، والإمكان الاستعدادي للكتابة قائم بالطفل لابل الكتابة، بخلاف الإمكان الذاتي؛ فإنّه قائم بنفس ماهيّة الإنسان والكتابة، فهو وصف للممكن بحاله، وإنّما كان أشبه ولم يكن عين الوصف بحال المتعلّق؛ لما عرفت من أنّ الإمكان الاستعدادي حالّ في المنى وفي الطفل، وليس المنى متعلّق الإنسان ولا الطفل متعلّق الكتابة، بل المنى والطفل يشبهان أن يكونا

## متعلّقين للإنسان والكتابة.

## بحث

يمكن أن يذكر وجوه أخرى للفرق بين الإمكان الذاتي والإمكان الاستعدادي مع قطع النظر عن كون الذاتي أعمّ مطلقاً من الاستعدادي؛ من جهة شمول الأوّل للمجرّدات والمعدومات دون الأخير:

أحدها: أنّ الذاتي أمر اعتباري عقلي ومعقول ثانوي، بخلاف الاستعدادي؛ فإنّه موجود خارجي حقيقي، فهو معقول أولي ومن الأعراض.

ثانيها: أنّ الذاتي في أيّ ماهيّة أو فرد كان فهو بمعنى واحد، ولكنّ مصداق الاستعدادي في الماهيّات: الإنسانيّة والحيوانيّة والنباتيّة والمعدنيّة، وأفراد هذه الماهيّات قد تكون أموراً متباينة.

ثالثها: أنّ الإمكان الذاتي من عناصر العقود وكميّات النسب في القضايا، بخلاف الإمكان الاستعدادي؛ فإنّه من المحمولات أو من أجزائها.

رابعها: أنّ الاستعدادي ربّما لا يوجد في فرد من أفراد نوع واحد وإن كان موجوداً في الأفراد الأخرى، كالطفل الذي ليس له تهيؤ للكتابة أو العلم أو الصنعة، أو لصنف من أصناف هذه بخلاف الذاتي؛ فإنّه موجود في جميع أفراد النوع، ولا يخلو عنه فرد أصلاً، بل يستحيل خلوه فرد النوع عنه.

خامسها: أنّ للاستعدادي سبقاً زمنياً على الموصوف به، فاستعداد الإنسانيّة سابق زماناً على الإنسان الفعلي، بخلاف الذاتي؛ فإنّه سابق على الموصوف به بحسب الذات.

## في القَدَم والحدوث

غرر في تعريفهما وتقسيمهما

قوله: لا المقابل ولا المجمع...

يقصد من العدم المقابل: ما يرتفع بتحقق وجود الشيء، ومن العدم المجمع: الـشيء الذاتية للماهية، ولاقتضائيتها بحسب ذاتها حتى عند وجودها، فهذا العدم مجامع لموجودية الماهية أيضاً.

قوله: بعد غيره...

الضمير راجع إلى العدم، ولما كان غير العدم هو الوجود فيفيد نفي المسبوقية بالوجود. ولو عرّف الغير باللام بأن يراد المسبوقية بالغير مطلقاً، فيفيد نفي المسبوقية بالوجود وبالعدم.

قوله: شرح الاسم...

إذ لا يجوز أن يكون التعريف شرح الحقيقة، لاستلزامه كون العدم مقوماً لحقيقة شيء؛ فإنّ التعريف مشير إلى المعرف وليس بمبين لمقوماته.

قوله: أو بالغير...

أي الحدوث عبارة عن المسبوقية بالغير مطلقاً سواء أكان ذلك الغير علّة أو عدماً؛ فالأول هو الحادث الذاتي، والثاني هو الحادث الزماني. ولقائل أن يقول: إنّه يلزم من

ذلك استعمال لفظ المسبوقية في أكثر من معنى واحد؛ فإنه بالإضافة إلى العلة يراد منه «السبق الرتبي» وبالإضافة إلى العدم يراد منه «السبق الزماني» ولا جامع حقيقياً بينهما. فإذا المراد من الغير هو العدم فقط؛ إذ الحدوث في مقابل البقاء، فالأول هو الوجود بعد العدم، والثاني هو الوجود بعد الوجود.

قوله: أن يكون ليس...

قد يتوهم من كلام الشيخ سيمًا بقرينة مقابلة «ليس» مع «الأيس»: أن الظاهر منه: أن الممكن بحسب ذاته يجب أن يكون معدوماً، والحال أنه ليس كذلك؛ فإن الممكن بحسب ذاته ليس بموجود ولا بمعدوم حتى قيل: إن الأنسب أن يقال: إنه في ذاته لا يستحق الوجود والعدم، لأنه يستحق الاستحقاقية، ولعله لذا قد بين المصنف أن مراده من ليس هو اللبسية الذاتية التي نعبر عنها باللغة الفارسية بـ«هيچ» فلا يراد من «ليس» نفي الوجود.

قوله: كالطبع...

قال المحشي الهيدجي:

الكاف للتمثيل، فالعالم الطبيعي عنده حادث بالزمان، وأثبت التجدد والتغير في الصور والطباع بما سيأتي<sup>١</sup>.

أقول: أما الحدوث الزماني فقد مضى ذكره، ويمكن أن يقال: إن المصنف ليس في مقام التمثيل للحدوث الزماني، بل يكون في مقام بيان الحدوث الطبيعي المراد به: التجدد والتصرم في كل آن للطبيعة؛ فإن لعالم الطبيعة حدوثين: الحدوث الطبيعي، وهو التجدد الذاتي والتصرم الدائمي، الذي يكون له بمقتضى الحركة الجوهرية في كل آن، فبمقتضى هذه الحركة ليس في عالم الطبيعة شيء قاز، وجميع موجوداتها تكون دائماً في التبدل والتحول.

١. لم أعر على قوله هذا في شرح غرر الفرائد.

والحدوث الثاني هو الحدوث الزماني؛ فإنَّ لعالم الطبيعة مع قطع النظر عن تصرُّمه الطبيعي سبقاً بالعدم الزماني؛ بناءً على كون الزمان خارجاً عنه.  
ثمَّ إنَّ هذين الحدوثين غير الحدوث الذاتي الذي هو حدوث ثالث للعالم المادي.

### في الحدوث الدهري

قوله: فكيفة...

قد عرفت أنَّ عدم السابق على الحادث قد يكون مجامعاً معه ومقترباً به، كما في الحدوث الذاتي، فإنَّ عدمية ماهية الحادث بالذات سابقة على وجودها ومجموعة معه. وقد يكون عدم السابق غير مجتمع مع الحادث ومنفكَّ عنه، كما في عدم الزماني السابق الذي ارتفع بحدوث الحادث، فلا يجتمع مع وجوده، ويكون سبقه انفكاكياً. والمقصود من عدم الدهري: عدم الشيء في مرتبة علته التي هي من عالم الدهر وسابق عليه ومنفكَّ عنه؛ إذ الشيء في مرتبة علته غير موجود، وعدم الشيء في مرتبة علته سابق عليه ومنفكَّ عنه بحسب المرتبة.

قوله: في السلسلة الطولية...

السلسلة الطولية هي التي تكون بين حلقاتها ترتب عليّ ومعلولي، فتكون لكل حلقة سابقة على الحلقة الأخرى سبق بالعلية والشرف. ولعالم الدهر سبق بالعلية وبالشرف على عالم الزمان، وهذه النسبة متحققة بين موجودات العالمين.

قوله: في السلسلة العرضية...

وهي التي لا يكون بين حلقاتها ترتب عليّ ومعلولي، ولا تكون حلقة سابقة على الحلقة الأخرى سبقاً بالعلية وبالشرف. وإن كان لها سبق آخر، فتكون بين موجودات هذه السلسلة معية بحسب العلية، وهذه المعية تتحقق في موضعين:

أحدهما في القول المتكافئة العرضية عند الإشراقيتين، وإن شئت سمَّها بـ«المتل الأفلاطونية» و«أرباب الأنواع» إذ لاعلية ومعلولية بينهما.

ثانيهما في عالم الأجسام الطبيعية؛ فإنه وإن كان بينها تأثير وتأثر في الجملة، ولكنه لا يكون بينها ترتب علّيّ ومعلوليّ، وذلك مراده من السلسلة العرضيّة الواقعة في الزمان، الموصوفة حلقاتها بالتقدّم الزماني والتأخّر.

قوله: فلو جوده وعاء...

لما كانت الأجسام الطبيعيّة محفوفة بالزمان والمكان فوجوداتها واقعة فيها، فيخيل إلى الوهم بأنّ الزمان والمكان ظرف للأجسام من دون التفات إلى حقيقة الزمان والمكان، وإنما قال: «فلو جوده وعاء» إذ الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود لاشيء محض ولا وعاء لها بحسب ذاتها.

قوله: من الآتات المفروضة...

بيان لقوله: «بأطرافه» لأنّ الآن طرف الزمان وحدّه، وقد يتوهم كون الزمان مركّباً من الآتات المتتالية، وذلك باطل؛ إذ الزمان أمر بسيط وليس بمركّب. نعم يقبل الانقسام الوهمي.

ثم إنّ النقطة طرف الخطّ وحدّه فالآتات تكون أوعية للموجودات الدفعية حصولاً، وهي التي لابقاء لها وجوداً، فليست بتدرجيّة وتسمّى بـ«الآتات» كحصول المحاذاة بين شيئين، وكالوصلات إلى نهايات المسافات، فكما أنّ نهاية المسافة طرفها، كذلك وعاء الزماني للوصول إليها طرف الزمان، فنفس الزمان وعاء لطبيّ المسافة، والطبيّ أمر تدرجي، وطرف الزمان وعاء للوصول المسافة إلى نهايتها، والوصول أمر دفعي.

قوله: كالقطعيّات من الحركات...

إذا تحرّك جسم مثلاً من حدّ إلى حدّ، فيرسم في الخيال خطّ ممتدّ غير قارّ، كما يرسم من القطرة النازلة من المطر في الحسّ المشترك خطّ عمودي، ويسمّى هذا الخطّ الممدود الخيالي التدرجي حصولاً، بـ«الحركة القطعيّة» وينطبق على الزمان؛ فإنه ممتدّ قارّ تدرجي الحصول مثل نفس الزمان.

ثم إنَّ نفس حركة ذلك الجسم بين المبدأ والمنتهى، وهي الأمر الراسم لذلك الخطَّ الخيالي ومن قبيل العلة له، يسمَّى بـ«الحركة التوسُّطية» وهي مستمرة ثابتة باعتبار ذاتها، ولكنها غير منطبقة على الزمان؛ إذ لا تكون بحسب الذات متدرجة سيالة وإن كانت سيالة بحسب نسبها إلى الحدود، فهي كنقطة سيالة راسمة لخط تقع أولاً في جزء من الزمان ثم في جزء آخر ثم في جزء ثالث وهكذا، إلى أن تنتهي الحركة. ومثل ذلك حال الأجسام الفائرة، وهي التي تكون أجزاؤها مجتمعة في الوجود، فإنَّها أيضاً واقعة في جزء من الزمان، ثم في جزء آخر وهكذا، فهي زمانية لاعلى وجه الانطباق.

قوله: وما يجري مجرى الوعاء للمفارقات...

لما كان الإنسان من خاصته أن يطبق كل ما يقرع سمعه من المعاني والأمور العقلية على ما يشاهده في العالم الحسي. مثلاً: حين يسمع الإحاطة في المجردات يُخَيَّل إليه الإحاطة الكروية، أو حين يسمع الوجود المنبسط يُخَيَّل إليه ساحة واسعة ونحو ذلك. فإذا تصوّر عالم المجردات وقرارها وثباتها وعدم تغيُّرها يُخَيَّل إليه أنَّ لها ما يجري مجرى الزمان مثل الوعاء، ولكن بنحو أبسط وأشرف وأعلى وثابت غير متدرج، فكما أنَّ الزمان المفروض وعاء للزمانيات ليس بموجود مستقل وراء الموجودات الزمانية، بل هو أمر تخيلي حادث من حركات الكواكب وماشابه ذلك، وتسمَّى كل قطعة منه بأسامٍ مخصوصة، كذلك يكون الدهر بالنسبة إلى المجردات، فالدهر ليس بأمر وراء المجردات، بل العقل عند تصوّره نحو وجود المجردات وكمالها وقرارها، يحصل له تصوّر أمر آخر، يجري مجرى الوعاء للموجودات المجردة، فهي الدهريات، فالدهر ليس بأمر وراء الدهريات، والدهر والدهري نظير الخارج والخارجي.

ثم إنَّ ما يجري مجرى الوعاء للعقول الكلية يسمَّى بـ«الدهر الأعلى» وما يجري مجرى الوعاء للنفوس يسمَّى بـ«الدهر الأسفل» وكما أنَّ الموجودات الدهرية أرواح ومبادئ وعلل للموجودات الزمانية، فكذلك يكون الدهر روح الزمان ومبدأه.

وهناك اصطلاح آخر في الدهر، وهو أنَّ الزمان يطلق على النسب الموجودة بين



المتغيرات بعضها لبعض، والدهر يطلق على النسبة الموجودة بين المتغيرات مع الأمور  
الثابتة.

قوله: وهو كنفسها...

أي كنفس المفارقات.

قوله: هو السرمد...

السرمد في اللغة<sup>١</sup> بمعنى الدائم قال الله: «أنا ليلي فرمد»<sup>٢</sup>. وأنا في الاصطلاح<sup>٣</sup>  
فيطلق على ما لا بداية لوجوده ولا نهاية لوجوده، وهو مجموع الأزل والأبد، فهو إشارة  
إلى عالم الحق وأسمائه وصفاته تعالى.

قوله: وهو مبدأ المبادئ...

قد أشرنا سابقاً إلى مراتب الفيض من المبدأ إلى المنتهى، ولعلّ الحوالة لا تخلو من  
تعجب، فنقول: مبدأ المبادئ هو مقام اعتبار الذات وحدها بلا اسم ولا اعتبار صفة، وهذا  
المقام يسمى عند أصحاب المعرفة بـ«الأحدية» و«غيب الغيوب» و«الغيب المكنون»  
و«الغيب المصون» وهو نفس حقيقة الوجود النورية بلا اسم ولا رسم ولا حد، وإنما يشار  
إلى هذا المقام بلفظة «ه» كناية عن البساطة، فإنّ شكل «ه» على شكل الدائرة، وهو  
أبسط الأشكال. وهذا المقام مرتبة انطواء الكلّ والعلم الإجمالي في مقام الذات.

ثم إنّ مرادهم من اللاهوت: مقام تجلّي الذات بالأسماء والصفات، الجامع لجميع  
الأسماء الحسنی والصفات العليا، الملزومة للأعيان الثابتات الكامنات تحت الأسماء  
والصفات، فيسمى عندهم بـ«الحضرة الواحدية» و«جمع الجمع» و«عالم الأسماء»  
و«برزخ البرازخ» و«صبح الأزل» و«مقام العماء» و«النشأة العلمية» و«الفيض الأقدس».  
واعلم أنّ الأسماء والصفات ولوازمها التي هي الأعيان الثابتة، وهي الماهيات الكلية

١. معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ١٦٠؛ لسان العرب، ج ٦، ص ٢٤٨، «سرمد».

٢. بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ١٩٣، ح ٢١، ص ٢١١، ح ٤٠، «أما حزني فرمد وأنا ليلي فمسهد».

٣. التريفات، ص ١٥٧؛ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٦٧.

للأشياء اللازمة لهذا التجليّ الأسامي، غير منفكّة عن الذات المقدّسة، نظير لوازم الماهيّة لها وعدم جواز انفكاكها عنها، بحيث لو فرض جواز إطلاق الماهيّة عليه تعالى لكانت الأعيان لوازم لماهيّته تعالى، فالأعيان هي اللوازم غير المتأخّرة عن وجود ملزومها، فهي الموجودة بنفس وجود ملزومها، الذي هو الذات المقدّسة، أعني بها حضرة الأحدىّة المطلقة، لا بإيجاد من الذات كما هو الحال في نسبة كلّ لازم ماهويّ إلى ملزومه. فالأعيان لا تكون موجودة بوجودات أنفسها، التي هي وجوداتها الخاصّة، ولكنّها موجودة بوجود الحقّ تطفلاً وعلمياً؛ ولذا قالوا: «إنّها ماشمت رائحة الوجود قطّ» أي وجود أنفسها المترتّب على إيجاده تعالى الذي هو فعله. وما يجري مجرى الوعاء لهذه المرتبة والمرتبة السابقة التي هي الحضرة الأحدىّة، ويجمعها اعتبار الذات والصفات من دون اعتبار الفعل، السرمذ.

ثمّ إنهم يقصدون من الجبروت: ابتداء ظهور التجليّ الفعلي، وهو عالم العقول الكلّيّة المجرّدة، بالتجرّد المحض عن المادّة والمدة والتعلّق، وسُمّي بـ«الجبروت» من جهة جبر نواقص مادونها فيها، حيث إنّها محض كمال لمادونها. وما يجري مجرى الوعاء لها هو الدهر الأعلى.

ويقصدون من الملكوت: عالم المجرّدات المتعلّقة المدبّرة وعالم المجرّدات المتقدّرة. وهذا العالم نشأة المعنى وبمنزلة الباطن لعالم الطبيعة، وهو عالم الصورة ﴿وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ الآية ١. ثمّ إنّ الملكوت قسمان: أعلى وأسفل.

والملكوت الأعلى هو عالم المجرّدات المتعلّقة، وهي النفوس المدبّرة لعالم الطبيعة، وهذا العالم هو الظلّ النوراني لعالم العقل.

والملكوت الأسفل: عالم المثال الكلّي، وهو عالم المجرّدات عن المادّة حال كونها

غير مجردة عن المقدار، مثل الصور التي ترى في عالم الرؤيا، وهذا العالم هو الظلّ الظلماني لعالم العقل.

وإن شئت مشاهدة ظليّن: نوراني وظلماني لتبّر في عالم الملك، فخذ بيدك مرآة، واجعلها أمام الشمس، فينعكس من وجهها نور يقع على بعض الأشياء، ويحدث من خلفها ظلّ، والأوّل هو الظلّ النوراني للمرآة، والثاني هو الظلّ الظلماني لها. وما يجري مجرى الوعاء للملكوت هو الدهر الأسفل.

وأما عالم الناسوت فيقصدون منه: عالم الطبيعة بجميع موجوداتها من الأثيرية والعنصرية، ومن السماوية والأرضية والوعاء لهذا العالم هو الزمان.  
قوله: وغاية الغايات...

إنّه تعالى هو المبدأ وإليه المنتهى، ومنه يبدأ الفيض وإليه يختم، وهو تعالى أوّل القوس النزولي وآخر القوس الصعودي ﴿إِنِّ إِلَى رَبِّكَ أَلْجَأُ﴾ الآية<sup>١</sup>.  
قوله: فأعني بها هنا...

قال المصنّف في الحاشية<sup>٢</sup>: التقييد بـ«هنا»؛ لإخراج العقول العرضية.  
أقول: التوضيح غير محتاج إليه؛ إذ السلسلة العرضية أينما استعملت يراد منها هذا المعنى، وإذا أريد منها العقول المتكافئة يقيّدونها بالعقول العرضية ولا يطلقونها.  
قوله: مثل وحدته...

الوجود الواحد عدمه واحد، والوجودات المتكررة أعدامها متكررة، والوجود القارّ عدمه قارّ، والسيّال عدمه سيّال، كما أنّ الوجود الزماني عدمه زماني، والوجود الدهري عدمه دهري، والوجود السرمدى عدمه سرمدى.

وجملة القول: إنّه كلّ ما يحكم على وجوده [هـ] من الوحدة والكثرة والثبات والسيلان والنورانية والظلمانية والعلو والسفل، والتقدّم والتأخّر والزمانية والدهرية والسرمدية،

١. الملحق (٩٦).

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٩٠، المصليحة، ٢١.

يحكم على عدمه أيضاً بمثل ذلك.

قوله: فقد كل مرتبة من الوجود للآخرى...

إنَّ عدم كل شيء فقده، وهو على قسمين:

أحدهما: العدم الواقعي له، وهو الذي يكون عدمه بالحمل الشائع، ويكون مرتفعاً عند تحقق ذلك الشيء.

ثانيهما: عدمه الفرضي التخيلي، وهو الذي يرسمه الذهن، وهو المحمول على أشياء أخرى، بسبب كونها فاقدة لنحو الوجود الخاص لذلك الشيء أو فاقدة لمرتبة وجوده حسب تعبير المصنّف، فزيد مثلاً عدم لعمره وعدم لكل موجود غير نفسه؛ لأنَّ زيدا فاقداً لمرتبة وجود عمره وهويته الخاصة، وفاقد لمراتب وجودات تلك الأشياء وهوياتها الخاصة. وهكذا العكس بمعنى أنَّ عمراً، بل كل واحد من تلك الأشياء أعدام لزيد، فيصدق على زيد أنه ليس بعمره، وعلى عمرو أنه ليس بزيد حقيقة وواقعاً، وذلك من غير فرق بين أن تكون رواسم عدم كل شيء متقدّمة زماناً على الشيء أو متأخرة عنه أو كانت لها معيّة زمانية، وذلك في السلسلة المرضيّة.

وأما في السلسلة الطويّة فراسميّة العدم من ناحية واحدة؛ لكون فقدان كذلك، إذ المرتبة الدائية فاقدة لكمال المرتبة العالية ولاعكس، فالمرتبة السافلة ترسم عدم المرتبة العالية في الذهن، فيقال: إنَّ المعلول عدم العلّة دون العكس؛ إذ العالي واجد لجميع الكمالات الوجوديّة للسافل، كيف وهو الذي يعطيه؛ ولذلك قيل: إنَّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، وإنَّ البرهان اللّعي أتم البراهين. وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله: «فقد كل وجود داني للوجود العالي في الموجودات الطويّة...»<sup>١</sup>.

قوله: مسبوق الوجود بالعدم الدهري...

لأنَّ الوجود الدهري، وهو الوجود الجبروتي والملكوتي، سابق على الوجود

الزمانى، وهو الوجود الملكى؛ وحيث إنَّ عدم كلِّ شيء يكون في مرتبة وجود ذلك الشيء - بحكم المقدِّمة الثالثة - فالعدم الدهري سابق على وجود عالم الملك؛ وحيث إنَّ سبق الوجود الدهري وعدمه على عالم الملك يكون بالسبق الدهري، بأن يكون السابق في عالم الدهر، ويكون المسبوق في عالم الزمان؛ فلذلك يكون الوجود الدهري وعدمه منفكَّين عن الوجود الزمانى، فعالم الملك حادث دهرى، بمعنى وجوده مسبوق بالعدم الانفكاكى الواقعى الدهرى.

وبعبارة أخرى - كما قال المصنّف في الحاشية - :

إنَّ عالم الملك إذا أخذ جملة بأمكنها وأزمنتها، فهو كشخص واحد، فلا يبقى زمان حتَّى يكون كالشخص الواحد مسبوق الوجود بالعدم في زمان قبله، بل ينبغي للعقل أن يتوجَّه إلى الطول، أي إلى باطن العالم، وأنَّه مسبوق الوجود بعدمه في عالم الملكوت، وهو عالم واقعى، فهو مسبوق الوجود بالعدم الواقعى المقابل السابق الانفكاكى في السلسلة الطويلة<sup>١</sup>.

أقول: قوله «بعدمه، لعلمه سهو من القلم، فالصحيح أن يكون بالعدم؛ فإنَّ عالم الملك مسبوق الوجود بوجوده الملكوتى في عالم الملكوت.

ثمَّ إنَّه ممَّا ذكرنا يظهر جريان الكلام في الحدوث السرمدي لعالم الدهر فضلاً عن العالم الزمانى.

قوله: سبقاً دهرتياً...

سيجيء المراد من سبق الدهرى عند البحث عن أقسام السبق، وقد أشرنا إليه في الحاشية السابقة، فراجع.

قوله: لآخرى منها...

لا يخفى ما في هذا الإطلاق، وكذا في قوله: «في مرتبة كلِّ عدم للآخر» وكذا في

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٩١، التعليقة: ٢٦.

قوله: «بل كلّ عدم للآخر». فإنّ ذلك ينافي ما ذكره في المقدّمة الثالثة من أنّ راسم العدم في الموجودات الطويلة، هو فقد وجود داني للوجود العالي لامن الطرفين، فيجب أن تُفسّر هذه الإطلاقات بما ذكره هناك، أعني في المقدّمة الثالثة. نعم الذي يفقده عالم الدهر من عالم الزمان هو حدّه، وذلك أمر عديمي ليس بشيء.

قوله: لعدم تاليه وقرينه...

في مرجع الضميرين احتمالان:

أحدهما: أن يرجع ضمير قوله: «تاليه» إلى «الوعاء» وضمير قوله: «قرينه» إلى قوله: «تاليه» فيصير المعنى: أن كلّ وعاء لوجود - كالدهر مثلاً - وعاء لعدم تاليه، وهو الزمان، ووعاء لعدم قرين تاليه، وهو الزماني، فيكون الدهر وعاء لعدم الزمان وعدم الزماني؛ لأنّ الزمان تالي الدهر، والزماني قرين الزمان.

ثانيهما: أن يرجع الضميران إلى قوله: «لوجود» فيصير المعنى: كلّ وعاء لوجود وعاء لعدم المرتبة المتأخّرة منه، ووعاء لعدم نفس ذلك الوجود الذي هو قرينه، فالدهر مثلاً يكون وعاء لعدم الموجود الزماني ولعدم الموجود الدهري، كما أنّه وعاء لوجود الموجود الدهري. ولا يخفى أنّ إيهام الإطلاق الذي أشرنا إلى فساده موجود هنا أيضاً.

قوله: كذلك مدّ سير نيرّ النور...

المشتهر بينهم أنّ الزمان يحدث من حركات الأفلاك، والأيّام حاصلة من سير نور الشمس الواقعة في الفلك الرابع، هذا هو المشبّه به، وأمّا المشبّه فهو ظهور الفيض من مبدأ المبادئ، وسيره في المراتب، ووصوله إلى المرتبة النازلة، ثمّ رجوعه منها متجاوزاً أو مازاً على تلك المراتب، إلى أن يصل إلى غاية الغايات التي تكون مبدأ المبادئ. وقد يتوهم من سير الفيض حصول مدّ قد عبّر عنه المصنّف بـ«الأيّام الربويّة».

قوله: في قوسيّ الصعود والنزول...

إنّما عبّروا عن ظهور الفيض وسيره بـ«القوس النزولي» وعن رجوع السير بـ«القوس الصعودي» تشبيهاً بالدائرة، من جهة اتّحاد المبدأ والمنتهى في الخطّ الدائري؛ فإنّه من

أي نقطة ابتدأ ينتهي إلى تلك النقطة بحسب طبعه، فيشكّل قوسين: أولهما ينتهي إلى أبعد نقطة من نقطة الابتداء، وثانيهما يبدأ منها وينتهي إلى النقطة الابتدائية؛ ولما كان للنقطة الابتدائية المقام الأعلى والمرتبة العليا سمّى القوس الأول بـ«النزولي»، والثاني بـ«القوس الصعودي» ويكون لكل منهما مالاآخر، فالمشبه عقلي، والمشبه به حسي.

قوله: لا الزماني الموهوم...

إن المتكلم لما قصد من الحدوث الزماني للعالم: كونه معدوماً في زمان سابق على وجوده، ولما أورد عليه بأنه مستلزم لعدم كون الزمان حادثاً زمانياً، بل لعدم كون العالم حادثاً زمانياً؛ إذ الزمان داخل في العالم، فإنه يحدث من حركة بعض موجودات العالم فكيف يكون متقدماً عليه؟

تُفْصِي عن الإشكال بأن الانفصال الزماني للعالم عن الحق بزمان موهوم، فالعالم مسبوق بالعدم الزماني الموهوم، ويقصد من الزمان الموهوم: ما لا فرد يحاذيه، ولكنّه ينتزع من نفس بقاء الواجب بالذات، إذ لو كان له فرد يحاذيه لكان من العالم.

وأورد عليه المصنّف كما في حاشيته بقوله:

كيف يسوغ انتزاع الممتدّ السيّال من بقاء وجود على حالة واحدة؟ بل ليس فيه شيء وشيء، وليس بقاء الموجود الطبيعي. بل لانسبة لبقائه إلى بقاء سكّان الجبروت، ممّا لاحالة منتظرة لهم وهل يسوغ انتزاع الظلمة من البياض والجفاف من الدأماء، والإبصار من العين العمياء، والوعاية من الأذن الصماء<sup>١</sup>.

أقول: خلاصة هذا الكلام: أنّه لا بدّ من سنجية بين المنتزع وبين المنتزع عنه، وإلاّ لصحّ انتزاع كلّ شيء عن كلّ شيء، فالأمر السائل بحسب الذات التدريجي المتغيّر المتجدّد بنفس ذاته، لا يجوز انتزاعه من بقاء أمر قارّ بحسب الذات ثابت يستحيل عليه التغيّر والتجدّد؛ فإنّهما من قبيل الضدّين وفي قوّة التقيطين.

ويمكن أن يقال في بيان فساد ذلك التفصي، بأنّه التزام بالإشكال وتسليم بأنّ العالم

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٩٢، بالعلقة: ٣٢.

ليس بحادث زماناً بحسب الواقع؛ لأنَّ حدوثه الموهوم صار تابعاً لانتزاع المنتزع، فإذا لم يوجد منتزع أو لم ينتزع، فلا يكون العالم حادثاً بحسب وجوده الخارجي؛ لأنَّ وعاء الأمر الانتزاعي أو الوهمي هو ذهن المنتزع أو المتوهم.

#### بحث

إنَّ القول بالحدوث الدهري لعالم الطبيعة بعد محلّ نظر؛ لأنَّ عالم الطبيعة مسبوق بوجوده الدهري سبقاً دهرياً، وليس بمسبوق بعدمه الدهري في عالم الدهر؛ فإنَّ عالم الدهر أحد الحلقات من السلسلة الطولية. ومن المعلوم أنَّ الحلقات العالية في هذه السلسلة ليست بأعدام، ولا برواسم أعدام للحلقات النازلة، بل المراتب العالية وجودات بنحو أعلى وأكمل للمراتب الدانية، وقد تقرّر في محلّه: أنَّ الفرد العقلائي لكلِّ نوع طبيعي هو نفس الكمال الوجودي لتلك الحقيقة النوعيّة؛ ولذا قيل: إنَّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، وأنَّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

#### في الحدوث الاسمي

قوله: والحادث الاسمي...

لا يخفى أنَّ كلامه في هذا المقام لا يخلو من نقص في العبارة وإغلاق في التعبير، وتوضيحه موقوف على الإشارة إلى ما ينظر إليه كلامه، ممّا ذهب إليه بعض أصحاب المعرفة من: أنَّ الممكنات طرّاً لا وجود لها بنفسها، بل هي أمور وهميّة وتعيّنات لحقيقة الوجود المطلقة، التي هي الوجود حقيقة، وأمّا غيرها فهي سراب يحسبه الظمآن ماءً، فليس في الدار غيره ديار. وأنَّ القائلين بهذا القول لا يرون بين الواجب والممكن علّة ومعلوليّة متغايرتين - كما ذهب إليها أصحاب الفلسفة - ولا يقولون بصدور الفيض وظهور التجلّي من الفيّاض المطلق والتجلّي الحقيقي، كما قال به بعض المتذوّقين للمرفان، بل لهم يقولون بأنَّ لحقيقة الوجود المطلقة تعيّنات اسميّة وصفيّة، وهي



الأعيان الثابتة التي هي ماهيات الأشياء ومبدأ ظهورها؛ فلذلك ذهبوا إلى أصالة الماهية في الجعل، فإنَّ ظهور تلك الحقيقة بالتعيّنات من قبيل الجعل لها فهي ليست بذوات إنَّية وراء إنَّية تلك الحقيقة المتعيّنة بهذه التعيّنات.

وإن شئت أن تعرف مغزى هذا الكلام، فانظر إلى أمواج البحر، فكما أنَّ الأمواج لاوجود لها سوى وجود البحر، وإنَّما التغاير بينها وبين البحر وهمي اعتباري لاحققي واقعي، والوهم يذهب إلى أنَّها أمر عارض للبحر، وإلَّا ففي نفس الأمر ليست الأمواج أشياء سوى البحر، كذلك تكون تعيّنات الحقيقة المطلقة، فلاإنَّية لهذه التعيّنات إلَّا نفس تلك الحقيقة؛ فإنَّ التعيّن ليس وراء المتعيّن شيئاً، والتجلّي ليس سوى المتجلّي.

وقال بعض أصحابهم بالفارسية:

چون که در جوش بحر وحدت شد      ظاهر از بحر موج کثرت شد  
کنز مخفی که غیب مطلق بود      آشکار از حجاب غیبت شد  
تا نماند به خانه غیر از خود      عین اشیا ز فرط غیرت شد

فالمراد بالحدوث الاسمي: أنَّ التعيّنات الاسمية والصفية، وكذا العقلية والنفسية وغيرها لاحقيقة لها، بل كلّها ظهورات لتلك الحقيقة المطلقة وكلّها أنا فأنأ مسبوبة بالعدم وملحوقه به، فتظهر وتنمحي على سبيل الاستمرار، نظير أمواج البحر التي تكون دائماً في الانوجد والانعدام.

والمراد من سبقها بالعدم: أنَّها لاشيء إلَّا نفس تلك الحقيقة، كما أنَّ ذلك هو المراد من لحوقها بالعدم أيضاً، فهي شوّون لتلك الحقيقة، ظاهرة تارة ومنمحية أخرى، فلاحقيقة لها وراء تلك الحقيقة ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾<sup>١</sup> وإنَّ قوله ﷺ: «وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه»<sup>٢</sup> لعلّه إشارة إلى

١. النجم (٥٣): ٢٣.

٢. نهج البلاغة، الخطبة: (١) التوحيد، ص ٥٧.

هذا المعنى، فإنَّ كمال الخلوّص والصفاء القلبِي يقتضي تعرية تلك الحقيقة عن تعيّناتها المتوهّمة، فإنّها ليست إلّا حقيقة واحدة فانية فيها التعيّنات ومنفّية عنها، فلها الأحديّة المطلقة، ولا اسم لها ولا رسم، وذلك هو المراد من التباين الوصفي، وهو الذي يكون العلم به أقصى مراتب التوحيد، وهو التباين بين الظهور والظاهر والتعيّن والمتعيّن فالتعيّن العارض لتلك الحقيقة أمر مطموس منمحيّ لحقيقة له «من وتو عارض ذات وجوديم» فغاية التوحيد وكمال الإخلاص إفتاء مثل أنا وأنت، وإرجاع جميع الكثرات المتوهّمة إلى الحقيقة المطلقة الواحدة البسيطة، فإنَّ التوحيد إنّما يكون في مقابل التكثير، فالتوحيد غير الوحدة، كما أنّ التكثير غير الكثرة. ولعلّ هذا غاية ما يمكن أن يقال في تبين مرامه «قدّه» على مذاق العرفاء.

قوله: تباين الوصفي...

التباين العزلي هو: التباين بتمام الذات، كتباين ماهيّة عن ماهيّة أخرى، وكتباين الوجود عن العدم. أمّا التباين الوصفي فهو: اشتراك الذاتين في حقيقة واحدة مع الاختلاف في الأوصاف، إمّا بحسب الكمال والنقص والوجوب والإمكان، وإمّا بحسب نفس الأوصاف كالبساطة والتركيب، ويرجع الأخير إلى الأوّل. فالصحيح أن يمثل بعدم ثبوت ماهيّة له تعالى وثبوتها للممكن، فيكون وصف الموجوديّة عارضاً له تعالى بلا واسطة في العروض، وللممكن مع الواسطة في العروض.

ولا يخفى ما في تعبيره: «تباين الوصفي» من عدم مطابقة الصفة والموصوف في التعريف والتكثير! ولو قال: «تباين وصفي» لانتحل الإشكال.

قوله: شاهد بأبوتّي...

البيت من قصيدة لبعض العرفاء، ولعلّه عمر بن الفارض المعري<sup>١</sup>، ومغزى مراده: أنّ الظهور الأوّل والتجلّي الأقدس، هو: التجلّي بالاسم الجامع المحيط، وتعيّنه هو تعيّن

الإنسان الكامل الذي هو العين الثابت الأحمدي ﷺ.

مصطفى شاه ملك إمكاني أولين موج بحر يزدانى  
وبواسطته يصل الفيض إلى الأعيان الجزئية، فللعين الثابت الأحمدي منزلة  
الأبوة بالنسبة إلى جميع الموجودات الإمكانية: «أول ما خلق الله نوري»<sup>١</sup> فهو ﷺ أبو آدم  
في العالم النوراني بحسب الحقيقة والواقع وإن كان بحسب الصورة وفي العالم الظلماني  
فرعه وولده.

قوله: كما سيطوي الكل...

ذلك مقام طي التميّات وفنائها في الحضرة الأحديّة، ورجوعها إلى مبدئها باسم  
القاهر، كما أن الأول هو مقام ظهورها ونشرها باسم الظاهر والمنشئ. ولعلّ القافية في  
الشرط الثاني مأخوذة من مطلع القصيدة الياثية الساكنة لابن الفارض<sup>٢</sup>:

سائق الأطلعان يطوي اليد طى  
منعماً عرج على كُتبان طى

قوله: مجموع تلك الحدوثات...

فليس كلّ واحد من هذه الحدوثات لكلّ واحد من العوالم، بل مجموع أقسام  
الحدوثات لمجموع العوالم، فيكون قسم منها لعالم، وقسم منها لعالم آخر، فلعالم العقل  
مثلاً الحدوث الذاتي والحدوث السرمدي والحدوث الاسمي.

قال المصنّف في التعليقة:

وإن كفى واحد من تلك الحدوثات والحدوث الذي عليه إجماع الملتين حدوث ما، وإن  
كان هو الحدوث الذاتي، فصَحَّ عقيدة من أذعن بواحد منها في العالم، فكيف بصحة  
عقيدة من كان العالم عنده مورد جميع الحدوثات؟<sup>٣</sup>.

قوله: لمجموعه...

١. بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧، ح ٧؛ ج ١٥، ص ٢٤، ح ٤٤؛ ج ٢٥، ص ٢٢، ح ٣٨.

٢. ديوان ابن الفارض، ص ٧.

٣. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٢٩٨، التعليقة: ٥٧.

فيكون الحدوث الزماني لمجموع أجزاء هذا العالم وموجوداته سواء أكان زماناً أو زمانياً، بحيث لا يستلزم قبض الفيض وإسماك الجود، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

### الحدوث الطبيعي الزماني

قوله: وأعراضها تابعة لها في التجدد...

إن الحركات الواقعة في الأعراض تابعة للحركات الواقعة في الجواهر، فإن العرض تابع للجوهر في وجوده، والحركة نحو وجود الشيء، فالجواهر وسائط لوصول الفيض إلى الأعراض، ولعل ذلك إشارة إلى أحد البراهين لإثبات الحركة الجوهرية. قوله: قابلها متحد معها...

قال المحشي الهيدجي:

أي قابل الطبايع، التي هي الصور النوعية متحد معها، بناءً على ما ذهب إليه السيد السند من أن التركيب بين المادّة والصورة اتحادي<sup>١</sup>.

أقول: فتكون نسبة المادّة إلى الصورة نسبة اللامتحصّل إلى المتحصّل. ويحتمل إرجاع الضمير إلى الأعراض، فتصير الجملة إشارة إلى أحد البراهين الدالة على الحركة الجوهرية، وهو أن قابل العرض هو الجوهر، وأن الحركة الواقعة في الأعراض عين التجدد في المرضيات؛ لاتحاد العرض والمرض.

ثم إن التبديل في المرضيات عين التبديل في المعروضات الجوهرية؛ لأن المرضي متحد مع الجوهر المعروض بمقتضى الحمل.

قوله: بل على ذواتها أيضاً....

فيجري التجدد والتغير في الجواهر أيضاً، وهي ذوات العالم.

١. شرح مراد القرافي، ص ٤٣٦، تعليقه الحكيم الهيدجي (١٥٨).

## قال المصنّف في الحاشية:

فالدليل المشهور فيما بين الحكماء: «أنّ العالم متغير وكلّ متغير حادث» دليل متين على حدود العالم الطبيعي إذا حمل على أنّه متجدّد بشرائه، أي بذاته وصورته النوعية والشخصية.<sup>١</sup>

أقول: إنّ التغير متّحد مع المتغير، بدليل اتّحاد العرض مع العرضي، والعرضي متّحد مع معروضه بحكم الحمل، فثبت أنّ التغير الواقع في العالم الطبيعي غير مختصّ بالصفات، كالأوضاع والكيفيات والأيون والكمّيات، ويعمّ جميع الذوات التي هي الجواهر.

## قوله: والشيء السّيال...

بيان لكيفية الحدوث الطبيعي الزماني للعالم بسبب الحركة الجوهرية؛ فإنّ العالم متجدّد بحسب الذات، ولا يوجد فيه موجود إلّا وهو متغير في جوهره ومتصرّف في حقيقته، وما يكون كذلك لا يجوز اجتماع أجزائه في الوجود، بل الموجود في كلّ آن أحد أجزائه، والأجزاء السابقة عليه واللاحقة به معدومة، فكلّ جزء مسبوق بعدم الزماني وملحوق به، فالعالم المتغير بشرائه المتجدّد بذاته وصفته غير مجتمعة أجزاؤه في الوجود.

إذن في كلّ آن ينعدم عالم ويوجد عالم، فالكلّ عالم جديد، بل كلّ العالم جديد، وكلّ جديد مسبوق بعدم، فالعالم عوالم والحادث حوادث، فللعالم مسبقيات بالأعدام، والتغير والتجدّد ذاتيّ له من قبيل الخارج المحمول؛ لأنّ التغير نحو وجود للموجودات السيّالة المتصرّمة، فالحدوث الزماني من اللوازم غير المنفكّة عن العالم وينتزع من نحو وجوده، نظير انتزاع المرضيّة من الأعراض.

واعلم أنّه بعدما فرض كون الزمان عبارة عن تقدّر الحركة الجوهرية، لامقدار حركة

الفلك كما عليه المشاؤون، فيصير الكلام أوضح؛ فإن تجدد الزمان يكون بتجدد الجوهر.

ثم إن وقوع الحركة في الجوهر شيء ودوام الحركة له شيء آخر، وهذا الكلام مبني على إثبات كلا الأمرين بالبراهين الدالة على وقوع الحركة في الجوهر، وإلا فإن كانت مثبته لوقوع الحركة في الجوهر في الجملة فلا تفيد إلا الحدوث في الجملة.  
قوله: وكذا في الكلّ المجموعي...

إذا كان العالم مجموع أجزاء متصّمة، وهي التي تنعدم وتوجد في كلّ آن فهو مسبق بالعدم حادث زماناً بحسب الطبع، إذ وجود المجموع عين وجود الأجزاء، وليس للكلّ وجود وراء وجود أجزائه سيما إذا كانت الأجزاء متحدات بحسب الماهية ومُتحدات بحسبها أيضاً مع الكلّ، كما في الكمّ المتصل وفي الجسم الطبيعي عند الحكماء وفي الممتدّ غير القارّ، مثل الزمان والحركة القطعية.  
قوله: وكذا في الكلّي الطبيعي...

إذا كان سبق عدم خاصّة كلّ جزء فيكون خاصّة للجامع بين تلك الأجزاء أيضاً، إذ لا وجود للجامع سوى وجود كلّ جزء، فهو عين كلّ واحد منها، وهو الكلّي الطبيعي، وهو المسمّى بـ«العالم» فالعالم مسبق بالعدم؛ إذ لا وجود للطبيعي سوى وجود أفراد. نعم ينتزع الوهم من هذه السلسلة السيّالة المتصّمة مفهوم القديم.

قد يكون هو المراد فيما عن بعض الفلاسفة من أنّ النوع قديم ومحفوظ بتعاقب الأشخاص، ولكن لا وجود للمفهوم إلا في الذهن، ووجوده الخارجي إنما هو مصاديقه لا غير، وهي التي كلّها مسبقة بالعدم.

قوله: ذواتاً متخالفة...

هذا ممّا أورد على الحركة الجوهرية من: أنّه بناء على عدم البقاء للموجودات الطبيعية وجريان السيلان والتصرّم الحقيقي الذاتي فيها لم تبق وحدة حقيقية لطبيعية نوعيّة، فإنّها تصير ذواتاً متخالفة واقعاً يحكم عليها بالوحدة اعتباراً.

قوله: بالمثل النورية...

المثل النورية هي التي قال بها أفلاطون والإشراقيون، وهي المقول المتكافئة العرضية، وتسمى بـ«أرباب الأنواع» أيضاً فكلّ منها نوع مجرد وربّ لنوع وفاعل للنوع المادي في عالم الطبيعة.

وتقرير الجواب: أنّ الموجودات مختلفة في كيفية التصرّم والتدرّج بحسب قربها وبعدها عن المبدأ الأعلى، فكلّ ما كان عنه أبعد فهو في التدرّج وعدم البقاء أشدّ ووجوده أضعف، وكلّ ما كان به أقرب فهو في القرار والثبات والبقاء أقوى. فالثبات والقرار هو الملاك في الشرف الوجودي وقوّته، كما أنّ التصرّم والتدرّج هو الملاك في الضعف الوجودي وخسّته، فكلّ موجود أشرف حافظ لوحدة مادونه الأخس؛ إذ الأشرف بالنسبة إلى الأخس قارّ ثابت، والحال كذلك إلى أن تنتهي السلسلة إلى مبدأ المبادئ، مثلاً الجوهر حافظ لوحدة الأعراض؛ لكونه أشرف وجوداً من العرض وانظر إلى الشجرة، فالحافظ لوحدة أوراقها الدائرة الزائلة الأغصان، وحافظ الأغصان هو جسم الشجر، وحافظ وحدة جسمه في التغيّرات التي تعتريه نفس الشجرة النباتية، وحافظها هو ربّ نوعها الذي هو مثال نوري ونوع مجرد، وحافظه موجود مجرد عقلي أشرف إلى أن يصل الأمر إلى مبدأ المبادئ، فهو جلّ وعلا حافظ الكلّ ومبدعه، والله من ورائهم محيط.

ومثل هذا الكلام يجري في كلّ شخص من أشخاص الطبيعة إلى أن ينتهي إلى ربّه النوري إلى مبدأ المبادئ، فهذه المراتب كلّها سحائب سيبه تعالى ووسائط فيضه ومدارج رحمته، أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها.

غرر في ذكر الأقوال في مرجّح حدوث العالم فيما لايزال

قوله: مرجّح الحدوث...

اعلم أنّه بناءً على أنّ المراد من الحدوث الزماني العالم، هو كون وجوده مسبقاً

بالعدم الزماني الموهوم، وحينئذ يأتي سؤال بأنه لِمَ حدث العالم في هذا الوقت دون سائر الأزمنة الموهومة غير المتناهية التي كانت قبل ذلك الوقت؟ وما هو المخصص لتخصيص هذا الوقت للحدث؟ وما هو المرجح لذلك مع أن العلة تامة أزلية سرمدية؟  
قوله: إِنَّا ننقل الكلام في نفس الوقت...

بناءً على تقرير المصنّف لكلام الكمبي في الحاشية من أن وقوعه فيما لا يزال ذاتي للوقت، فلا يمكن تقدّم جزء منه على جزئه الآخر حتّى يتقدّم وجود العالم، فالمخصص لحدث العالم هو الوقت نفسه<sup>١</sup>، فلا يرد عليه هذا الإشكال، وهو أنّه لِمَ وقع العالم فيما لا يزال وعَلته فيما لم يزل؟ إذ يجاب عنه بأنّ وقوع الوقت في ذلك الوقت ذاتي للوقت، فالأوّل في الإيراد عليه ما ذكره المصنّف في الحاشية، فراجع.  
قوله: آية مصلحة في...

إنّ عدم العلم بالمصلحة غير عدم المصلحة، فربّما يكون هناك مصلحة لتخصيص حدوث العالم بهذا الوقت لانعرفها.  
وأورد عليه الشيخ في الإشارات:

أنّ عدم الصريح لا يميّز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أوّل بالقياس إليه من حال أخرى تصير فيها فاعليته أوّل به.

ويمكن أن يقال بأنّه هل كانت للفاعل قدرة على تغيير المصلحة الموجبة لإمساك الفاعلية أم لا؟ فعلى الثاني يلزم العجز في الفاعل، وعلى الأوّل يلزم البخل في تأخير الإحداث.

قوله: لقوله بجواز تخلف المعلول...

فإذا سلّمنا جواز تخلف المعلول عن العلة التامة، ولكن طالّبنا بالمرجح لحدث العالم في هذا الوقت دون غيره، يكون جوابه بأنّه لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون. وبناءً



على إنكاره للحسن والقبح العقلين، وقوله بأن الحسن: ماسدر منه تعالى، والقبح: ما لم يصدر، فحدوث العالم فيمالا يزال يخرج عن الجراف ويكون حسناً؛ لما ذهب إليه من: أن أفعال الله غير معللة بالأغراض مع كونه تعالى فاعلاً بالقصد والاختيار.

قوله: ممّا لا يحتاج إلى البيان...

كيف وإن جواز تخلف المعلول عن علته التامة مستلزم لجواز اجتماع النقيضين؛ إذ العلية التامة ملازمة عقلاً وخارجاً لوجود المعلول، وجواز التخلف عبارة عن جواز عدم المعلول عند حصول العلية التامة.

قوله: وعندنا الحدوث ذاتي...

قد عرفت المراد من كون الحدوث ذاتياً للعالم الطبيعي، فلا يطالب حدوده الزماني على هذا القول بالمخصص؛ لأنّ الذاتي لا يعمل. فالعالم بناءً على تجدده الذاتي وتغيره الجوهري موجود من الأزل إلى الأبد؛ من جهة عدم جواز إمساك في فيضه تعالى.

فالعالم حادث زماناً مسبوق بالعدم الزماني بشرائره كما مرّ، وقد عرفت أنّ مطالبة المرجح لحدوث العالم فيما لا يزال مع كون العلة أزلية، لا يجري على هذا المذهب؛ لأنّ العالم موجود من الأزل إلى الأبد وجوداً سببياً لا يصير مستلزماً قدمه، كما أنّه لا مانع من القول بأنّ هذا العالم الطبيعي بشرائره مسبوق بالعدم الزماني العرضي الفكي، وهو زمان عالم طبيعي آخر سابق على هذا العالم بالزمان وغير هذا العالم نفسه وزمانه، بمعنى أنّ نفس ذلك العالم غير هذا العالم، وزمانه غير زمان هذا العالم، وزمانياته هو غير زمانيات هذا العالم، فكأنّه وكلّ ما فيه مابين لكلّ هذا العالم وكلّ ما فيه.

وكذلك ذلك العالم أيضاً مسبوق بعالم آخر، وهو أيضاً كذلك إلى غير النهاية، كما أنّ عالمنا الطبيعي أيضاً ملحق بعالم آخر. بل وعوالم أخرى وأزمان أخرى، فالعوالم غير متناهية أنفسها وأزمنتها، وكلّ منها مغاير للآخر ولسائر العوالم، وكلّ منها راسم عدم للآخر في السلسلة العرضية.

وإذا شئت أن تسمي مجموع هذه العوالم عالماً واحداً طبيعياً متدرج الوجود

فلامشاحة، سيّما إذا أريد من العالم ماسوى الله، وقد مضى الكلام في قدم مفهومه.

**غرر في أقسام السبق وهي ثمانية**

قوله: وينقسم مقابلاه...

أي المعية والتأخر، فكما تكون أقسام السبق ثمانية كذلك تكون أقسام المعية والتأخر ثمانية، ولكنّ السبق والتأخر يندرجان في الطول، وأمّا المعية فهي مندرجة في العرض. فالسلسلتان الطوليّة والعرضيّة تنشآن من هذا الباب، وقد صرح المصنّف في تعليقاته على الأسفار<sup>١</sup> بأنّ المعية الدهرية والسرمدية لا تتصوّر.

قوله: هو السبق الانفكاكي...

قد لا يجوز في سبق اجتماع السابق مع المسبوق، فيستى بالسبق الانفكاكي» أو «الفكّي» وقد يجوز اجتماعهما، بل قد يجب اجتماعهما، فالأول كالسبق الزماني والدهري والسرمدى، والثاني كالسبق بالطبع، والثالث كبقية أقسام السبق. واعلم أنّ السبق الزماني يتناول السبق بين أجزاء الزمان كما يتناول السبق بين الزمانيّات.

قوله: غير مجتمعين بالذات...

حصر المتكلّمون السبق الزماني بالزمانيّات، وجعلوا سبق كلّ جزء من الزمان على الجزء الآخر قسماً على حدة للسبق، وسوّه بالسبق بالذات، ولكن السبق بالزمان في اصطلاح الحكماء أعمّ، فإنّهم يقصدون منه: تقدّم السابق على المسبوق حال كونهما غير مجتمعين معاً، سواء أكان عدم اجتماعهما ذاتياً للسابق والمسبوق، كتقدّم الأمس على اليوم أم لم يكن ذاتياً لهما كتقدّم الحادث الأمسي على الحادث اليومي.

قوله: وهو تقدّم العلّة الناقصة...

كتقدّم الواحد على الاثنين، وتقدّم كلّ واحد من الأضلاع على المثلث، وتقدّم

المقتضي والشرط والمعدّ على المقتضى والمشروط والمعدّ له، ويقصد من هذا التقدّم: أن يرتفع المتأخّر برفع المتقدّم دون العكس، فهو عبارة من حكم العقل من أنه لا تتحقّق للمعلول إلاّ والعلة الناقصة متحقّقة، ولكن قد تتحقّق العلة الناقصة ولا تتحقّق للمعلول، فيجوز الانفكاك بين المتقدّم والمتأخّر من جهة وإن امتنع من جهة أخرى.

قوله: وهو تقدّم العلة التابعة...

فالمقصود من السبق بالعلية، ويسمّى سبقاً بالطبع أيضاً، أن العقل يحكم بأنّ الوجود حاصل للمعلول من ناحية العلة، فالسبق إنّما يكون بنظر العقل، وأما بحسب الخارج فالعلة والمعلول متلازمان ولا يجوز الانفكاك بينهما. وهذا السبق هو التقدّم الذي [هو] متحقّق أيضاً في المعروض بالنسبة إلى العارض، فالمراد من السبق بالوجود في العلة بالنسبة إلى معلولها، وفي المعروض بالنسبة إلى عارضه: أنه مالم يلحظ كون الشيء موجوداً امتنع أن يلحظ كونه مبدأ لوجود ومفيداً لوجود، أو معروضاً لوجود كما لا يخفى.

قوله: والسبق بالتجوهر...

فهو عبارة عن التقدّم الماهوي للمتقدّم على المتأخّر حتّى إذا فرض تعريتهما عن كافّة الوجودات لكان التقدّم باقياً، كتقدّم الماهيّة على لازمها، وتقدّم ماهيّة الجزء المقوّمه على ماهيّة الكلّ المتقوّمه.

قال المصنّف في الحاشية:

فلو جاز تفرّد الماهيات منفكّة عن كافّة الوجودات - كما زعمته المعتزلة - لكانت ماهيّة الجنس وماهيّة الفصل متقدّمتين على ماهية النوع بالتجوهر، وكذا الماهيّة على لازمها.<sup>١</sup>

أقول: وذلك نظير تقدّم أمر بالقوّة على أمر بالفعل، وتقدّم الناقص على الكامل عند سلوكه في طريق الكمال، فالماهية الجنسية لا متحصّلة، وهي أمر بالقوّة بالنسبة إلى

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٠٨، التعليقة: ٧.

الماهية النوعية، ولكنها أمر بالفعل عند صيرورتها متحصلة ونوعاً، وكذا ماهية الفصل بالنسبة إلى الماهية النوعية حقيقة ناقصة وأمر بالقوة، فإذا صارت نوعاً تصير أمراً بالفعل وحقيقة كاملة، وكذا ماهية المعروض من حيث هي لا بشرط بالنسبة إلى كل عارض، فهي من ناحية الانصاف أمر بالقوة، فإذا صارت معروضة تصير بشرط شيء وموصوفاً بالعارض بالفعل.

قوله: والماهية على الوجود عند بعض...

والبعض<sup>١</sup> هو القائل بأصالة الماهية في التحقق وفي الجمل.

ويحتمل أن يكون قوله: «عند بعض» قيداً للسبق بالماهية، فيكون المراد: أن هذا السبق مبتني على القول بأصالة الماهية.

قال بعض أعظم المحققين وصدر المتألهين في كتابه المشتهر بالأسفار:

ومن ذهب إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجمعول لا وجوده، وكذا المؤثر هو ماهية

الجاعل لا وجوده، يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم، وهو التقدم بالماهية، وكذا من جمل

ماهية الممكن مقدماً على وجوده، لا باعتبار نحوه من الوجود، بل باعتبار نفس الماهية<sup>٢</sup>.

أقول: بل وإن لم نقل بأصالة الماهية؛ فإنَّ السبق بالتجوهر أمر معقول وقابل

للتصديق وراء الأقسام الآخر للسبق، فلأمانع من الالتزام به، بل كما يظهر من المصنف

في حاشيته هنا وفي حاشيته على بحث زيادة الوجود على الماهية ارتضاؤه بذلك،

حيث قال<sup>٣</sup> في صدر ذلك البحث - في شرح قوله: «إنَّ الوجود عارض الماهية» - :

«عروضاً ذهنياً يكفيه نفس شئنيّة الماهية، لا خارجياً مقتضياً لوجود المعروض سابقاً»<sup>٤</sup>

انتهى.

١. منهم الشيخ الرئيس في شرح الإشارات والتبيينات، ج ٣، ص ١١ والسهروردي في كتاب المتناومات ضمن

مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ١، ص ١٦٤. والمحقق اللاهجي في شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٠٣.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٢٥٦-٢٥٧، الفصل: ٥ من المرحلة: ٩.

٣. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٩٠.

فزيادة الوجود على الماهية عند التصور عبارة عن عروضها له ذهنياً، وسبق هذا المعروض على هذا العارض إنما هو بالماهية لا غير. فما يتوهم من كلام المصنف، من عدم ارتضائه بهذا السبق من جهة إتيان كلمة «ثم» المطف الدالة على التراخي، توهم فاسد؛ فإن ذلك من جهة نظم الشعر، وقد أتى بها لعطف السبق بالشرف أيضاً.

ثم إنه مثّل لهذا السبق بسبق علل القوام على المعلول في نفس شئنة الماهية وسبقها على لوازمها؛ فإن الماهية سابقة بالسبق بالتجوهر على جميع عوارضها التي يعرضها من حيث هي هي.

قوله: بل هو القدر المشترك...

فالقدر المشترك في أقسام السبق الثلاثة التي تسمى بـ«السبق بالذات» عبارة عن تقدّم المحتاج إليه على المحتاج. ثم إن ذلك مصطلح الحكماء، وأما المراد من «السبق بالذات» في اصطلاح المتكلمين فهو سبق أجزاء الزمان بعضها على بعض؛ لأنهم يخصّون السبق الزماني بالزمانيات.

قوله: والآخر منهما بالعرض...

كسبق البياض في الأبيضية على الجسم؛ فإنه أبيض بنفسه وبلا واسطة في العروض، والجسم أبيض بالبياض ومع الواسطة في العروض، وهي البياض، وكذلك الحال في جميع الكيفيات التي تعرض للجسم. قال في الأسفار:

التقدّم بالحقيقة كتقدّم الوجود على الماهية الموجودة به؛ فإن الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية والتحقّق، والماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني. وكذا الحال بين كلّ شئين اتصفا بشيء كالعركة أو الوضع أو الكمّ، وكان أحدهما متصفاً به بالذات والآخر بالعرض، فلا أحدهما تقدّم على الآخر<sup>١</sup>.

قوله: ولكن انفكاكه يجيء طويلاً...

توضيح مراد السيد من السبق الانفكاكي الطولي الذي اصطلح عليه به السبق الدهري، و«السرمدى» أنه قد ثبت أن كل ماهية منفكة في مرتبة ذاتها عن ماهية أخرى. وكل واحدة منهما راسمة لعدم الأخرى. وكذلك الحال في المرتبة الدانية في عالم الوجود؛ فإنها فاقدة لكمال المرتبة العالية، والمرتبة العالية عين ذات الوجود الكمالى ومقومة لحقيقة ذلك الوجود، لأنه شيء عرضت له المرتبة الأعلى، بل المرتبة ذاتي لذلك الوجود، وهذا واضح في العلل والمعلولات، فالعقل يدرك تقدماً لنفس مفهوم المرتبة الأعلى على نفس مفهوم المرتبة الأدنى، ويرى أن مفهوم المرتبة الثانية غير مجتمع مع مفهوم المرتبة الأولى ومنفك عنها في مقام ذاته، ومعنى الانفكاك: أن المرتبة الأولى ليست للثانية وفاقدة لها، وكذا المرتبة الثانية ليست للأولى، بل هي فاقدة لها، وذلك في المفهوم الذي هو أمر ذهني، وكذلك الحال في الحقائق الوجودية التي تكون في حاق كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان.

فإذا تحققت مرتبتان في الخارج بحيث تكون المرتبة نفس حقيقة شيء وذاتي باب إيساغوجي له، فالمرتبة الأولى بحسب نفس حقيقتها متقدمة على المرتبة الثانية، والمرتبة الثانية في مقام ذاتها ونفس حقيقتها متأخرة عن المرتبة الأولى ومنفكة عنها ذاتاً وحقيقة، وهذا معنى السبق السرمدى للوجود الواجبى على جميع الممكنات؛ فإن المرتبة غير المتناهية العليا الدرجة المتعالية القصوى في الكمال الوجودى والشدة النورية نفس حقيقة الواجب تعالى، ونظيره المراد من السبق الدهري للمجردات النورية على العالم الطبيعى، فهذا السبق لا يربط له بالعلية والمعلوية. نعم هو سبق لعالم أكمل وأشرف على عالم دونه وإن كان بين العالمين علّة ومعلولة، ولكنهما غير ملحوظتين في معنى هذا السبق. مثلاً بعض العقول المرضية التي ليست له علّة لبعض الموجودات الطبيعية، ولكنه سابق عليه بالسبق الدهري، بل لو فرضنا بفرض المحال أن وجود المعلوم وجود عقلي، ووجود العلّة وجود طبيعى، فللمعلوم سبق دهري على علّة مع أن العلّة سابقة على معلولها بالعلية.

فالسبق الانفكاري في السلسلة الطولية عبارة عن الأشرفية والأكمليّة الواقعيّة، التي تكون عين ذات الأشراف في حاقّ الواقع حال كون الأخسّ فاقداً لذلك الكمال الوجودي. والفرق بينه وبين سبق بالأشرف أنّ هذا سبق يعتبر فيه انفكاك المسبوق عن السابق وعدم اجتماعهما في الوجود، وذلك غير معتبر في سبق بالأشرف، على أنّ السابق والمسبوق في سبق بالأشرف ليسا بطوليين، فيتحقّقان في السلسلة العرضيّة بخلافهما في سبق الدهري والسرمدى؛ فإنّهما طوليان.

قوله: قدح المحقّق اللاهيجي...

فلنذكره بعين عبارته، قال ﷺ في الشوارق:

فإن قلت: قد ظنّ بعض الأعاظم أنّ هاهنا قسماً سابغاً سماء «التقدّم الدهري والسرمدى» وهو التقدّم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع، بخلاف التقدّم بالعلية؛ فإنّه التقدّم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية، فالمتقدّم بحسب التقدّم الدهري له الوجوب في متن الواقع، وليس هذا الوجوب للمتأخّر بحسبه، وليس بحاصل للمتأخّر بحسبه إلّا وهو حاصل للمتقدّم، كما أنّ المتقدّم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية، وليس هذا الوجوب للمتأخّر، وليس بحاصل للمتأخّر إلّا وهو حاصل للمتقدّم فمأظنك فيه.

قلت: يمكن أن يقال: أن ليس ذلك سوى التقدّم بالعلية؛ فإنّ معنى كون التقدّم بالعلية، بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية: ليس أنّ المتقدّم والمتأخّر أو وجوبهما ليس إلّا في العقل، بل معناه كون هذا الحكم بهذا التقدّم إنّما هو للعقل فقط بحسب الخارج لا بحسب الذهن، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ حركة اليد متقدّمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن، وكذا في تقدّم الواجب على العقل الأوّل<sup>١</sup>. انتهى بتلخيص وتحرير.

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ٩٥-٩٦، المسألة: ٢٦.

وقد ظن هذا المحقق رحمته أن السيد يقول: إن السبق العلي هو السبق عند العقل، والسبق الدهري هو السبق بحسب الخارج، فقدح فيه بأن السبق العلي ما يدركه العقل للعلّة على المعلوم بحسب الخارج لا الذهن. ويقصد المصنّف من إبطال هذا القدح: أن مراد السيد غير ذلك، بل مراده: أن الأكملية الوجودية والأشرفية الواقعية التحقيقية في نفس الحقيقة الخارجية تكون للوجود السرمدي أولاً وللوجود الدهري ثانياً، لا تكون للوجود الزماني؛ فإنّ فاقدها، فالكمال الواقعي الحقيقي له السبق على النقص الواقعي الحقيقي فإنّ النقص عين حقيقة الوجود الزماني والكمال عين حقيقة الوجود السرمدي ثمّ الدهري، فالنقص غير مجتمع مع الكمال ومنفك عنه وإن لم يكن بين الكمال والناقص العلية والمعلولة.

**غرر في تعيين ما فيه التقدّم في كلّ واحد من الأقسام**

قوله: سواء كان في نفس الزمان...

كما إذا فرضت جزءاً من أجزاء الزمان مبدأً، ونسبت بقية الأجزاء إليه، فكلّ جزء من الزمان كان أقرب إليه ففيه التقدّم الزماني، ثمّ الجزء الذي يليه ثمّ الجزء الثالث وهكذا، وكلّ جزء من أجزاء الزمان كان أبعد عنه ففيه التأخّر الزماني. وأمّا قوله: «أو في الشيء الزماني» كفرض إحدى الحوادث مبدأً للتاريخ عند ملة أو قوم، ثمّ انتساب بقية الحوادث الزمانية المتوالية إليه، وقد يجعل جزء من أجزاء الزمان مبدأً تاريخياً، وتنسب الحوادث المتعاقبة إليه.

قوله: في السبق بالرتبة العقلية...

فإذا فرض الشخص مبدأً للترتيب الصعودي، فيكون التقدّم للنوع ثمّ للجنس ثمّ لجنس الجنس وهكذا، فجنس الأجناس متأخّر عن الكلّ. وإذا أخذ الجنس المالي مبدأً للترتيب النزولي، فالتقدّم يكون للجنس المتوسط ثمّ للجنس الأخصّ منه ثمّ للأنواع المتنازلة إلى أن يصل إلى الشخص فالشخص متأخّر عن الكلّ.



قوله: هو الكون بمتن الواقع...

وهو حقيقة الوجود المشترك بين المتقدم والمتأخر، فالتحقّق الوجودي العيني غير المتناهي في الكمال هو السبق السرمدي على جميع الوجودات الإمكانية.

قوله: وفي وعاء الدهر...

أي الوجود العيني التجرّدي الذي هو الكون الدهري للمجردات، وعُبر عنها بـ«البدائع» وقد يعبر عنها بـ«المبدعات» فالكون في متن الواقع هو ملاك السبق في السرمدي والدهري كليهما؛ فإنّ الوجود الدهري أيضاً سابق في متن الواقع على الوجود الزماني، ولكن الوجود الواجبي مختصّ بالسبق السرمدي على جميع الوجودات الممكنة، والوجود المجرد الإمكانية مختصّ بالسبق الدهري على جميع الوجودات الزمانية.

قوله: وإذ تبين أنّ الوجود الأصيل...

ولما كان كلامه لا يخلو من صعوبة وإغلاق فالحرى أن نشرحه شرحاً مزججاً، فنقول:

لما تقرّر أنّ كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهيّة ووجود، وأنّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، بل هو وجود محض، فماهيته تعالى، أي التي ما بها هو أو التي بالنسبة إليه، بمنزلة الماهيّة في الممكنات نفس حقيقة الوجود المحض العيني المستحيل حصوله في الذهن؛ إذ لا يجوز أن يحصل في الذهن ما كان حقيقته أن يكون في الخارج، فلذلك تستحيل معرفته بكنه ذاته، فماهيته تعالى عين وجوده.

وإذ تبين أنّ الوجود الأصيل في متن الأعيان والحقائق الخارجية عين ماهيّة الباري الحقّ ونفس حقيقته. ولما كان وجوده أشرف الوجودات بحسب الذات وأوّل الحقائق وأكملها، فهذه الأشرفيّة والأوّلية والأكمليّة عين ذاته وحقيقته تعالى، لأنّه ذات عرضت له هذه الصفات العليا، بل هو تعالى نفس حقيقة الأشرفيّة والأوّلية والأكمليّة. فالمرتبة العقلية أي المرتبة التي يحكم العقل بأسبقيتها وأشرفيتها، وذلك هو المراد

لا المعنى الحاصل عند العقل؛ فإنَّ تلك المرتبة الوجودية مستحيلة الحصول في العقل؛ لما مرَّ، ولأنَّ ما يكون فوق شيء بمراتب غير متناهية يستحيل أن يكون حاضراً عنده ومحاطاً له، فالمراد: أنَّ العقل يشير إلى ذلك المقام الأسنى.

ثمَّ إنَّ هذه المرتبة وحاقَّ الوجود العيني يعني حقيقة الوجود الخارجي هناك واحد، بخلاف الموجودات الإمكانية؛ فإنَّ المرتبة التي يدركها العقل لها، وهي الماهية، أمر عارضٍ لذواتها، فوجوداتها الخارجية ليست بعين لماهياتها، بل هي غيرها وزائدة عليها، فموجوديتها أمر وراء مرتبتها العقلية معروضة لتلك المرتبة، ولكنَّ المرتبة العقلية بالنسبة إلى الواجب موجودة في الخارج؛ فإنَّها عين حقيقة الواجب، وذلك هو المراد من قوله: وموجوديته سبحانه في حاقِّ كبد الأعيان ومتن خارج الأذهان هي بعينها المرتبة العقلية لذاته الحقَّة من كلِّ جهة، فذاته المقدَّسة واجبة الوجود من جميع الجهات، وهي الحقُّ من جميع الجهات وحقيقة جميع الكمالات ومحض الكمال المتحقَّق.

فالموجودية المتأصِّلة في حاقِّ الأعيان ومتن الخارج في العالم الربوبي، بمنزلة ذات الإنسان وماهية العقل مثلاً من حيث هي في عالم الإمكان، فكما أنَّ ذاتيات الإنسان عبارة عن الحيوان والناطق، وأنَّ الإنسان مركَّب منها، كذلك ذاتيات العقل عبارة عن الجوهر المجرَّد، فماهية الإنسان من حيث هي حيوان ناطق، وماهية العقل من حيث هي جوهر مجرَّد.

واعلم أنَّ التقييد بالحيثية للإشارة إلى أنَّ الماهية لما كانت في مقام ذاتها كذلك مع قطع النظر عن جميع عوارضها حتَّى الوجود والعدم، فكذلك ذات الواجب من حيث هي هو الوجود المحض الأشرف الأكمل، ومحضية الوجود وأشرفيته وأكمليته كالذاتي لذاته المتعالية، فإذا ذاتة بسيط وليست بمركَّبة من حقيقة الوجود والمرتبة العقلية.

فإذا تأخَّر العالم عن المرتبة العقلية التي تكون لذاته الحقَّة جلَّ سلطانه تأخراً

بالمعلولية، هو بعينه التأخر الانفكاكي عنه سبحانه بحسب وجوده سبحانه في حائق الأعيان.

فالتقدم بالمهية الذي يكون لذاته المتعالية على جميع الموجودات الإمكانية يرجع إلى السبق الانفكاكي السرمدي؛ إذ التقدم بالمهية هو حكم العقل بتقدم ماهية العلة على ماهية المعلول. وأما التقدم الانفكاكي فهو بحسب الوجود الخارجي، فهو عبارة عن سبق الوجود العلوي على الوجود المعلولي، وانفكاك الوجود المعلولي عن الوجود العلوي في كل ما له من الشرف والكمال، وفي فقدان المعلول النورانية غيرالمتناهية الحاصلة للعلّة؛ وحيث إنّ الحق عزّ اسمه لامهية له تعالى، بل ماهيته إنيته، فليس له السبق بالمهية على العالم الإمكانية، فهو أشرف من ذلك، فسبقه العلوي عبارة عن السبق الانفكاكي السرمدي بحسب وجوده الكمالي في حائق الأعيان ومتن الخارج، ولكن الوجود العقلي الدهري سابق على العالم الطبيعي بكلا السبقين: العلوي والانفكاكي؛ فإنّ المرتبة العقلية لماهية العقل سابقة على المرتبة العقلية لماهية العالم الطبيعي، مع كون الماهيتين موجودتين معاً، فالانفكاك غير حاصل ووجوده سابق بالسبق الفكي الكمالي على وجود العالم الطبيعي. وقد عرفت المقصود من الفك هنا، وهو أنّ وجود العالم الطبيعي فاقد للمرتبة الكمالية التي تكون للوجود المجرد الإحاطي العقلاني.

قوله: وليس يصح أن يقاس ما هنالك بالشمس...

لأنّ الشمس وهي علّة للشعاع تكون لها ماهية وجود، والمرتبة العقلية التي تكون لوجود الشمس ليست بعين ماهيتها، بل أمر عقلي عارض لها، فلها بالنسبة إلى أشعتها سبق علوي فقط، وليس لها سبق سرمدي ولادهري، فوجود الشعاع وجود طبيعي مثل نفس وجود الشمس وإن كان أقوى، فلا يكون وجود الشعاع فاقدًا للمرتبة الكمالية من وجود الشمس؛ فإنّ كليهما من عالم واحد.

ولقائل أن يقول: إنّ العالم الطبيعي بحسب مراتب العلل والمعلولات ينحلّ إلى عوالم، وكذلك عالم الدهر، فوجدان العلة من القوة والشدة الوجودية التي يفقدها

المعلول في كل واحد من العالمين عبارة عن سبقها الانفكاكي عن المعلول، سيما إذا قلنا: للشيء زمانان ودهران الوعاء، ودهران؛ لأنَّ له وعاء يشترك فيه مع غيره من موجودات ذلك الوعاء، ووعاء يخصه ويتفرد به، فالدهر دهران والزمان زمانان، ولكن السرمد واحد؛ إذ لا شريك للوجود السرمدي، بل يستحيل تحقق الشريك له.

## في الفعل والقوة

نحرر في أقسامهما

قوله: على صنوف...

قال في أقرب الموارد: «الصنف - بالكسر وبالفتح - : النوع والضرب، يقال: عنده صنف من الأمتعة، أي نوع منها. جمع أصناف وصنوف»<sup>١</sup>.

وقال المصنف في العاشية: «الصنف محمول على معناه اللغوي، وهو ما يرادف القسم، لاحقيقته الاصطلاحية؛ لأنّ بعض الأقسام فيها التّباين»<sup>٢</sup>.

أقول: لا تغاير بين معنى الصنف اصطلاحاً وبين معناه لغة كما عرفت، ولعلّه قصد من هذا الكلام دفع ما يورد عليه من أنّ المعاني المستعمل فيها لفظ القوة متباينات، فلا يجوز استعمال الصنوف فيها؛ لأنّ أصناف الشيء اصطلاحاً: ما كانت متّحدة في أمر جامع ومختلفة في الخصوصيات الصنفيّة، ولكنّ هذا الدفع منظور فيه؛ إذ المراد من القسم هو أيضاً ذلك، فإنّ الأقسام متّحدة أيضاً في المقسم ومختلفات في القيود، فالنّقسام ليس إلّا ضمّ قيود مختلفة إلى مقسم. فإذا ن لفظ القوة يطلق على معاني مختلفة بحسب الاشتراك في اللفظ.

١. أقرب الموارد، ج ٣، ص ٢٤٠، «صنف».

٢. شرح المنظوم، ج ٢، ص ٣٢٢، التعليقة: ١.

قوله: الصنف الذي مقابل الفعل...

وهو القابلية في شيء لأن يصير شيئاً آخر، فالهوى أمر بالقوة، يعني أنها قابلية محضة، ونسبة القابلية إلى الفعلية نسبة الوجود الضعيف إلى الوجود القوي، لانسبة العدم إلى الوجود؛ فإن القابلية من الموجودات.

قوله: القوة واللا قوة...

ويقال لهما: الكيفيات الاستعدادية، فالقوة بهذا المعنى هي الاستعداد الشديد في جانب بطل الانفعال والتأثر. وإن شئت قلت: إنها قوة المقاومة كالمصاحبة والصلابة ونحوهما. فالأولى توجب دفع الأمراض، والثانية توجب دفع ما يرد على الصلب، واللا قوة هي الاستعداد الشديد إلى جانب سرعة الانفعال والتأثر وضعف المقاومة وسهولة القبول، كالمراضية في البدن، واللين في الماء، والقوة واللا قوة بهذا المعنى مستعملان عند العرف.

قوله: من حيث هو آخر...

قال صاحب الحكمة المتعالية:

وإنما وجب التقييد بهذه الحيثية؛ لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً، كالمعالج إذا عالج نفسه، لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلاً وفاعلاً معاً من جهة واحدة، وذلك متنع في المركب فضلاً عن البسيط<sup>١</sup> انتهى.

ويمكن أن يقال في وجه الامتناع: إن مرجع الفاعلية إلى الوجدان ومرجع القابلية إلى فقدان، فهما متناقيان وفي حكم التقيضين، فلا يجوز اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة.

قوله: منفعة...

قال بعض أعظم المحققين:

وقوة المنفعل أيضاً قد تكون في الأجسام، وقد تكون في الأرواح، وكل منهما قد تكون  
 مهتأة نحو القبول دون الحفظ، كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك، وقد تكون  
 قوة عليهما، كالشمعة وكالأرض<sup>١</sup>.

قوله: لا لقدرة الواجب...

إذ بالنسبة إليه تعالى لا يصح الترك؛ فإنَّ صحَّة الترك عبارة أخرى عن إمكان الترك،  
 فأرادته الأزليَّة تعلَّقت بصدور الأفعال منه أزلاً وأبداً، ويستحيل تفكيك مراده عن  
 إرادته. ذلك مذهب الحكميم، خلافاً للمتكلِّم<sup>٢</sup>؛ فإنَّه يجوز الترك بالنسبة إليه تعالى، فهو  
 قائل بتحقيق الترك قبل حدوث العالم الزماني، فلذلك قالوا بأنَّ التعريف لمطلق القدرة  
 حتَّى القدرة الواجبيَّة.

قوله: أنْ يعدم مبدأ الواحد الدرك...

توضيح ذلك: أنَّ القوَّة التي تكون مبدأً لفعل واحد حال كونها عادمة للشعور ومقوَّمة  
 لـ«هل» البسيط، تسمَّى بـ«الطبيعة» والتي تكون كذلك وهي مقوَّمة للمحلِّ المركَّب  
 تسمَّى بـ«الصورة النوعيَّة» والمراد من مقوَّميَّتها للمحلِّ أنَّها تكون فضلاً لمحلِّ جنسي،  
 فإن كان المحلِّ جنساً أولياً تسمَّى القوَّة بـ«الطبيعة» وقد مثَّل لها بالطبيعة المائيَّة  
 والطبيعة الناريَّة؛ فإنَّ المحلِّ الجنسي فيهما هو الجوهر، والصورة المائيَّة وكذا الناريَّة  
 حائلتان فيه ومقوَّمتان له، ولكن الصواب التمثيل لها بالصورة الجسميَّة؛ فإنَّها حالة في  
 المحلِّ البسيط الذي هو الهيولى، وهو جنس الأجناس.

وإن كان المحلِّ جنساً متوسطاً بأن كان نوعاً لجنس فوقه، فيكون لامحالة مركَّب،  
 فالصورة الفعليَّة المقوَّمة له تسمَّى بـ«الصورة النوعيَّة» مثل الصورة النوعيَّة المرجانيَّة.  
 قال المصنِّف في الحاشية: «هذا أصل الوضع عند أرباب المعقول، لكنَّ كثيراً

١. الأشعار الأرمية، ج ٣، ص ٦.

٢. انظر: الأشعار الأرمية، ج ٣، ص ١٠.

ما تستعمل الصورة النوعية في طبائع البسائط بوضع تخصصي أو بالتجوز<sup>١</sup>.  
قوله: كل جنود...

إنما حذف المضاف إليه لـ «كل» للدلالة على العموم مع اختصار، وهو عبارة عن المبادئ سواء أكانت مجردة ومفارقة عن المواد، كالمقول، أو كانت مقارنة لها بنحو التعلق كالنفوس الفلكية التي تكون متعلقات بأجسام الأفلاك، أو بنحو الحلول كالمبادئ الطبيعية، فكل جنود الله وملائكته تعالى.

ومن هنا ظهر أن الفلاسفة لا يقولون بأن الملائكة هي القوى الطبيعية ومنحصرة فيها، بل يقولون بأن جميع القوى الطبيعية والمدبرة داخله في ملائكة الله.  
قوله: إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل...

ولكنه تعالى شاء صدور الفعل أزلاً وأبداً، فصدر عنه الفعل أزلاً وأبداً، فانفكاك الفعل عنه تعالى مستحيل، وإليه ذهب الحكماء، ولكن المتكلمون ذهبوا إلى خلاف هذا القول، وقد عرفته، والذي أوجب لهم اتخاذ هذا المذهب، هو قياس القدرة الواجبة إلى القدرة الحيوانية، وأنهم لم يعرفوا للقدرة معنى سوى القدرة الحيوانية؛ فلذلك قالوا بتأخر الفعل عنه تعالى زماناً أو إمكان الانفكاك عنه.

أقول: ذلك أيضاً متحقق على مذهب الحكماء إذا قصد من الفعل هو الفعل الشخصي في عالم الطبيعة لا مطلق الفعل، فكل طبيعة جائزة الانفكاك عنه تعالى ومتأخرة عنه زماناً، وكأن المتكلم لم يعرف فعلاً له تعالى سوى الطبائع الزمانية.  
قوله: للقدرة السبق على الفعل...

اختلف المتكلمون في أن القدرة هل هي سابقة على الفعل أو لها معية له؟ فذهب المعتزلة إلى الأول، والأشاعرة إلى الثاني<sup>٢</sup>، واختار المصنف قول المعتزلة؛ فإن القدرة - كما عرفت - مبدأ لصدور الفعل، فهي من علل وجود الفعل.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٢٤، التليقة: ١٢.

٢. انظر: شرح المفاسد، ج ٢، ص ٣٥٣ وما بعدها؛ الأشعار الأربعة، ج ٣، ص ١٨.



قوله: لتكليف الكافر ولزوم...

استدلَّ المصنّف على صحّة مذهبه وبطلان مذهب الأشعري بوجهين:  
أحدهما: أنّ الكفّار مكلفون بلاكلام، فلو كانت للقدرة معيّة للفعل لم يجز تكليفهم؛  
لعدم قدرتهم عليه، فإنّ المعيّة مقتضية بأنّ الشخص مالم يفعل لم يقدر. ويمكن أن يقال  
بكفاية القدرة على الفعل عند صدوره لحسن التكليف به، على أنّ هذا الدليل ليس  
بكلام فلسفي.

الثاني: لزوم أحد المحالين، وهو قدم الممكنات أو حدوث قدرة الواجب؛ فإنّه  
لو كانت للقدرة معيّة للفعل، فيجب أن تكون حادثة بحدوث الممكنات، أو تكون  
الممكنات قديمة بقدم القدرة.

قوله: لفرد فرد منها...

فليس المراد: أنّ القوّة سابقة زماناً على الفعل، بل المراد: أنّ كلّ فرد من أفراد القوّة  
سابقة زماناً على الفعل الذي يطرأ عليها، فالقوّة الموجودة في المني لأنّ تصير مضغة  
بالفعل سابقة زماناً على هذه الفعلية وإن كانت لها معيّة على فعلية المنوية، ومثلها القوّة  
الموجودة في المضغة لأنّ تصير علقه وهكذا.

قوله: بجميع أنحاء التقدّم...

أمّا السبق الذاتي الشامل للسبق بالعليّة وبالطبع وبالتجوهر، فكتقدّم علته التامة  
عليها؛ فإنّه سبق بالعليّة، ولاريب في أنّ العلة أمر بالفعل وإنّ تقدّم علته الناقصة عليها  
سبق بالطبع. وإنّ القوّة لما كانت حالة في موضوع فتقدّم الموضوع عليها، وهو أمر  
بالفعل تقدّم بالتجوهر وبالماهية، وكذا تقدّم أجزاء ماهيتها عليها تقدّم بالتجوهر. وأمّا  
السبق الزماني فكتقدّم فعلية المنوية على القوّة القريبة الموجودة في المضغة لأنّ تصير  
علقه، ولكنّ القوّة البعيدة ملازمة زماناً مع فعلية المنوية. وأمّا السبق الشرفي فلأنّ  
الفعلية أشرف من القوّة. وأمّا السبق الدهري فكسبق الوجود المجرد العلّي على وجود  
القوّة المادّية الزمانيّة، وأمّا السبق بالحقيقة فكسبق وجود القوّة على ماهيتها.

## في الماهية ولواحقها

قوله: ولواحقها...

لواحق الماهية هي التي تعرض الماهية من حيث هي سواء أكانت عارضة لها بالذات أو بالعرض. وتتناول اللواحق: التشخيصات التي تعرض الماهية أيضاً، كما تتناول اعتباراتها مثل أخذها لابتسوط أو بشرط شيء أو بشرط لا. وتتناول ما يعرضها من حيث هي موجودة في الذهن كالكلية، أو من حيث هي موجودة في الخارج كالجزئية. وأما الوحدة والكثرة فإيهما وإن كانتا من لواحقها، ولكن المصنّف لم يبحث عنهما في هذه الفريدة، بل أفرد لهما فريدة مستقلة.

ثم إن كثيراً من الأمور العامة والمفاهيم الشاملة، كالوجود والعدم، وكالإمكان والحدوث، والجاهورية والرضية ونحوها، وإن كانت من لواحق الماهية إلا أن هذا البحث يذاك العنوان إنما أفرد لبيان أحكامها وعوارضها التي لوحظت من حيث إنها عارضة للماهية، بخلاف البقية؛ فإنها وإن كانت من لواحق الماهية أيضاً، ولكن البحث عنها ليس من تلك الحثية، بل من حيث إنها لها استقلال للبحث ولها عناوينها الخاصة بها ويرد عليها أحكام، أو من حيث إنها عوارض الموجود بما أنه موجود، كما أن نفس الماهية بحسب الواقع من عوارض الوجود.

غرد في تعريفها وبعض أحكامها

قوله: بل هو شرح الاسم...

قد مرّ منّا مفصلاً عند البحث عن بداهة الوجود بيان المراد من شرح الاسم، وبيان اقترافه عن شرح اللفظ.

وموجز الكلام فيه: أنّ الشرح عبارة عن لفظ مبين لأمر مجهول، وأنّ شرح اللفظ عبارة عن تفسير لفظ مجهول الدلالة بلفظ معلوم الدلالة. فشرح اللفظ: إبانة مدلوله، وذلك وظيفة اللغوي والترجمان، فإنّ الأوّل يأتي بلفظ مبين من ذلك اللسان، والثاني يأتي بلفظ مبين من لسان آخر، مثلاً شرح لفظ الإنسان عبارة عن البشر، أو من يمشي على رجلين، أو ابن آدم. وشرح لفظ اجتماع النقيضين: ذكر ألفاظ مقام لفظي الاجتماع والنقيض مشيراً إلى كونه مثني.

ثمّ إنّ جميع الألفاظ المستعملة في حاجة إلى شرح اللفظ سوى الأعلام الشخصية بما هي أعلام شخصية. كما أنّ المصطلحات الواردة في المعلوم تحتاج إليه؛ ولذلك لا يتحقّق شرح اللفظ عند عدم وجود مرادف لذلك اللفظ في نفس ذلك اللسان أو في اللسان الذي يقصد الترجمة.

وأما شرح الاسم فهو أوسع تناولاً؛ لشموله للأعلام الشخصية أيضاً، فشرح الاسم لكلمة «الإنسان» عبارة عن حيوان ناطق مثلاً، وشرح الاسم لاجتماع النقيضين عبارة عن بيان الاتّصاف بثبوت شيء وعدمه معاً. وقد ذكرنا هناك وجه تسمية شرح الاسم بـ«باسخ پرسش نخستين».

ومما ذكرنا ظهر أنّ شرح الاسم غير متوقّف على وجود خارجي للمستوى؛ فإنّ كلمات المحال والممتنع وشريك الباري وماشابه ذلك لها شرح الاسم، فلذلك بعد سماع الجواب بشرح الاسم، يُسأل عن وجود المستوى بـ«هل» فيقال: هل هو موجود أم لا؟ فإذا كان الجواب بلفظ نعم، فالسؤال الثالث عبارة عن الطلب لبيان حقيقة ذلك

المسمى؛ فإنَّ ما لا وجود له لاحقيقة له، فإنَّ الحقيقة والوجود متساوقان، وقد اصطالحوا عليه بـ«السؤال بما الحقيقية». فيقع حدَّ الشيء أو رسمه في مقام الجواب، وقد يقع نفس شرح الاسم في الجواب، فإنَّه شرح الاسم عند عدم معرفة وجود المسمى وشرح للحقيقة عند معرفة وجوده.

قوله: هل البسيطة...

وهي التي يُسأل بها عن وجود المسمى بعد معرفة شرح اسمه، فإذا يقال في جواب السؤال عن شرح اسم كلمة النقاء: «طائر ولود» يُسأل بكلمة «هل» عن وجود هذا الطائر، فهذه هي هل البسيطة المطلوب بها نفس وجود الشيء. وقد يعبر في لسانهم بـ«كان التامة» أو «الوجود المطلق».

ثم إنَّ السؤال الواقع بعد هذه الأسئلة هو السؤال عن صفة الشيء، وقد اصطالحوا عليه بـ«هل المركبة» والمطلوب بها وجود شيء للشيء، وهو المدلول بـ«كان الناقصة». ووجود شيء لشيء عبارة عن الكون الرابط، الذي هو وجود نسبي قائم بطرفين، فوجوده في نفسه عين وجوده لغيره، ويسمى أيضاً بـ«الوجود المقيّد» وذلك مثل: وجود الكتابة للإنسان، لا وجود الكتابة في نفسها؛ فإنَّه وجود مطلق ومطلوب بـ«هل البسيطة». فالمطلوب بـ«هل المركبة» وجود الكتابة للإنسان لا وجود أصل الكتابة. قوله: ومطلبا لم الثبوت والإثبات...

إنَّ السؤال بـ«لم» سؤال عن علّة وجود الشيء، فهو متأخّر طبعاً عن السؤال بـ«هل البسيطة» فإنَّ السؤال عن علّة وجود شيء لا يكون إلّا بعد حصول المعرفة بوجوده. فالمطلوب بـ«لم» علّة وجود الشيء، وهي الوسطة في ثبوته، والجواب عنه مطلب تصدّيق لا تصوّر، والبرهان اللمّي يتحقّق به، ويعبر عنه بـ«لم الثبوتي» فإنَّه بـ«لم» يُسأل عن سبب ثبوت الشيء بحسب الواقع. وقد يجاب عن «لم» بسبب حصول المعرفة بوجود الشيء ويصطلح عليه بـ«لم الإثباتي» وبه يتحقّق البرهان الإثباتي. مثلاً إذا كان الجواب عن «لم» الإشارة إلى علّة وجود شيء، فيكون اللمّ ثبوتياً، والبرهان

المنعقد منه لمتياً، وإذا كان الجواب عن «لم» الإشارة إلى معلول الشيء، فيكون اللزم إثباتياً، والبرهان المنعقد منه إثباتياً؛ فَإِنَّ معلول شيء حاك عن وجود علّة، وليس بعلة لوجودها.

ثمّ إن كان السؤال عن العلة الفاعليّة، فيسمّى بـ«لم الفاعلي» وإن كان عن الغاية فيسمّى بـ«لم الغائي»، وهكذا وقد يكون الجواب عن السؤالين واحداً إذا اتّحد الفاعل والغاية، كما في وجود المجرّد وسيجيء الكلام فيه.  
قوله: ماهو هل هو...

وذلك مثل العقول المجردة؛ فإنّها وجودات صرفة، ولا ماهيّة لها عند أصحاب الحكمة المتعالية، وإنّ ماهياتها نفس وجوداتها. والمطلوب بـ«ماهو» فيها عين المطلوب بـ«هل هو» وكذلك الحال في نفس حقيقة الوجود؛ فَإِنَّ «ماهو» فيها و«هل هو» فيها واحد، فقد اتّفقا بأنّها حقيقة بسيطة لتركيب فيها.  
قوله: وفي وجودي اتّحد المطالب...

وهي مطلب هل ومطلب ما ومطلب لم. والمراد بقوله: «وجودي» هو الوجودات الإمكانية المفتقرة، كوجود الإنسان ووجود الفرس، أو كوجود زيد ووجود عمرو، أو كوجوده ووجودك ووجودي.

أما اتّحاد مطلب، هو وهل هو، في مثل هذه الوجودات، فَإِنَّ نفس حقيقتها هي الوجود، ولا مهية لها سوى الوجود، فمقوّمها الماهوي عين مقوّمها الوجودي.  
وأما اتّحادهما مع المطلوب بـ«لم» فَإِنَّ الوجود المنبسط الذي هو فاعل هذه الوجودات وأصلها وغايتها هو علّتها. وإن شئت قلت: إنّ الوجودات الإمكانية هي نفس الوجود المنبسط بضميمة قيد، وهو إضافتها إلى الماهيات الإمكانية. فالمقيّد عين المطلق، إذ القيد خارج عن ذات المقيّد سيّما القيود الاعتبارية، كما أنّ المضاف غير خالٍ عن الصرف، وإنّ الإضافة خارجة عن حقيقته. فتبيّن أنّ حقيقة الوجود الإمكانية هي عين علّته. و«ماهو» و«هل هو» و«لم هو» فيه واحد.

قوله: والياء للنسبة...

قال صاحب الشوارد:

معناها المنسوبة إلى ماهو، وإنما نسبت إليه؛ لأنها تقع جواباً عنه<sup>١</sup>.

وقال بعض محشي الشوارد:

والثناء للمصدر، وبعد دخولها حذفت الواو وأبدلت ضمة الهاء كسرة، فصار ماهية.

وفي بعض التعليقات:

إن لفظ الماهية مركب من ما الاستفهامية، وياء النسبة وتاء المصدرية. فزيدت الهمزة بعد

الألف لمجانستها إياه، هرباً من التقاء الساكنين، ولإزالة الثقل على اللسان كالميم من

اللمية، فصارت مائية. ثم قلبت الهمزة هاء، فيحصل المعنى المصدري، ثم إلى مايقع في

جواب ماهو<sup>٢</sup>....

أقول: ويحتمل أن يكون أصلها من «ماهي» فـ«ما» موصولة، أو استفهامية، وتأنيت

الضمير باعتبار رجوعه إلى الذات والحقيقة؛ فإن اصطلاح الماهية مستحدثة دون الذات،

ثم ضمت إليها ياء النسبة. والثناء المصدرية، كثناء الإنسانية والحيوانية، من دون هذه

التمحلات، ولكن هذا البحث اللفظي غير مناسب للفلسفي، وإنما أوردناه تبعاً للمصنف

والحكيم الطوسي (قدس سرهما).

قوله: وكلها معقول ثانياً يجيء...

الضمير المضاف إليه راجع إلى الماهية والذات والحقيقة، فهذه كلها معقولات ثانية

باصطلاح الفلسفي. ونقص منها: ما كان عروضه في العقل، سواء كان الاتصاف به في

الخارج أو في العقل. فالمراد من المعقول الثاني باصطلاح الفلسفي: ما لا يكون له ما

بإزاء خاص في الخارج، غير ما ينسب إليه، فيطلق على الإنسان ذات الإنسان أو

١. شوارد الإلهام، ج ١، ص ١٣٥.

٢. شوارد الإلهام، ج ١، ص ١٣٥، تعلية المحشي الشيخ علي النوري، طبعة حجرية قديمة.

ماهية أو حقيقته؛ فإنه ليس للإنسان شيء وراء جنسه وفصله. حتى يكون ما بإزاء لهذه العناوين. فيكون ظرف اتصاف الموجودات الخارجية بهذه الثلاثة هو الخارج. لكن عروضها لها في العقل. فماهية الإنسان هي الإنسان من حيث هو. وذات الإنسان وحقيقته هي الإنسان باعتبار كونه موجوداً في الخارج.

واعلم أن عروض هذه العناوين الثلاثة. للمعنون بها إنما يكون بنحو الخارج المحمول، لا بنحو المحمول بالضميمة، فنفس ذوات المعنونات بها كافية لصدق الماهية والذات والحقيقة عليها.

ثم اعلم أن الذات والحقيقة إنما يطلقان على الموجود الخارجي، لأعلى الماهية بضميمة الوجود؛ فإن الماهية في الخارج ليست بأمر وراء الوجود، والوجود ليس بضميمة للماهية، بل هو نفس تحقق الماهية وتذوّتها، والمحمولات بالضميمة التي يكون لها ما بإزاء خاص في الخارج، تغاير المعقولات الثانية، وتعدّ من المعقولات الأولى.

قوله: لاغيرها...

غير الماهية هو طوارئها وعوارضها وأضدادها ونقيضها.

وتوضح ذلك: أن هذه الأمور ليست عيناً لحقيقة الماهية ولا جزءاً لحقيقتها حتى تكون مقومة لها، فالنقيضان في هذه الأمور خارجان عن حقيقة الماهية وطارئان عليها، فكما يعرض الوجود والوحدة والكلية على الماهية وليست بداخل في ذاتها، كذلك يعرض عدم والكثرة والجزئية عليها وليست بداخلة في ذاتها؛ فالماهية ماهية بحمل هو هو، وهو حمل ذاتي، وليست بوجود ولا لاوجود وإن كان يصدق عليها اللاوجود، ولكن صدقه يكون عرضياً وليس بصدق ذاتي.

وهذا هو المراد من سلب جميع النقائض عنها في مرتبة ذاتها، فليس كلّ واحد من النقيضين - الشيء - وسلبه - مقوماً لها ماهوياً، بل كلاهما خارج عنها في مرتبة الذات، عند ملاحظة العقل لها وتحليلها إلى ذات معروضة وأمور عارضة.

قوله: بالنسبة إلى السواد...

أي كلّ واحد من الوجود والعدم ليس بعين للسواد، ولا بجزء له، فيجوز ارتفاع النقيضين: الوجود والعدم، عن مرتبة ذات السواد.

وهذا المعنى أعني ارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات، أمر يفرضه العقل في مقام الذات، وليس ذلك معنى متحقّق في الخارج؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين فيه، فالماهية بحسب الخارج لا تخلو من أحد الوصفين وإن كانت في مرتبة ذاتها، بحسب ملاحظة العقل خالية عنهما.

وإن شئت تفصيلاً لهذا الإجمال فاصغ لما نتلو عليك: إنّ هناك مقامان: مقام الذات ومقام الواقع، وفيه يستحيل ارتفاع النقيضين، وما يجوز ارتفاع النقيضين عنه هو مقام الذات الذي هو أمر تصوّري لا واقعيّ له، وإذا فرض له تحقّق في الواقع، يجب أن يوصف بأحد النقيضين، مثلاً: الإنسان في مقام ذاته حيوان ناطق لا غير، فليس الوجود عيناً لذاته ولا جزءاً لها، فإنّ ما يكون الوجود عين ذاته هو حقيقة الوجود، وما يكون الوجود جزءاً لذاته يلزم تركّبه من الوجود والعدم، وهو مستحيل. وكذا ليس اللاوجود عيناً لذاته ولا جزءاً لها، فإنّ ما يكون اللاوجود عين ذاته هو العدم دون غيره، وما يكون اللاوجود جزءاً لذاته من المستحيلات.

فالإنسان في مرتبة ذاته، يعني مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات اللاحقة لها، حيوان ناطق وإنسان، والوصفان الأولان جزءاه، والثاني عينه، فإذا فرض لماهية الإنسان واقعيّة، فهي إمّا موجودة أو معدومة حال كون وصفي: الوجود والعدم عارضين عليها، وخارجين عن ذاتها.

قوله: لأنّ معنا...

فإنّ العقدين غير متناقضين وإن كانا مختلفين بالسلب والإيجاب، فكما أنّ الإيجاب ليس بذاتي للماهية كذلك السلب لا يكون ذاتياً لها.

وبين كذب العقدين الذي هو المراد من ارتفاع النقيضين في القضايا: أنّ قولنا:



«الماهية بحسب ذاتها موجودة» عقد إيجابي كاذب؛ لدلالته على كون الوجود جزءاً للماهية أو عيناً لها، ومثله الحال في العقد السلبي؛ فإنّ قولنا: «الماهية بحسب ذاتها ليست بموجودة» كاذب أيضاً؛ لدلالته على أنّ الوجودية جزء للماهية أو عين لها. وأنت إذا دققت النظر، تعرف أنّ نفس العقدين غير متخالفين في السلب والإيجاب، بل كلاهما موجب، وإنّما المحمول في العقد الثاني سلبي ومعدول أو هو قضية موجبة سالبة المحمول. والمقوم في التناقض اختلاف العقدين في الإيجاب والسلب. ويشعر بذلك كلام المصنّف: «كلّ واحد منهما» فإنّ العقدين لو كانا مختلفين في السلب والإيجاب لم يمكن الجمع بين حكميهما في سور كلي.

تنبيه:

إنّ الاصطلاحات الجارية على السنة القوم مثل قولهم: «من حيث هي» أو «في مرتبة الذات» أو «في مقام الذات». يراد منها الذاتي في باب إيساغوجي. المقصود منه: النوع والجنس والفصل، فمعنى قولنا: «الماهية من حيث هي ليست إلّا هي» أنّ ماهية الإنسان مثلاً ليس لها في مقام ذاتها إلّا الإنسانية، أو إلّا الحيوانية والناطقة، فسائر الأمور التي اقترنت بهذه الماهية، كالوجود والإمكان والكتابة والضحك ونحوها، كلّها خارجة عن ذات الإنسان، عارضة عليها، وكذلك الحال في جميع الماهيات.

قوله: قيلاً للمنفى لا للنفي...

توضيح ذلك: أنّ قولنا: «الماهية الإنسانية كاتبة في مرتبة ذاتها» كاذب؛ فإنّ الكتابة ليست بذاتية للماهية الإنسانية، ولكن قولنا: «إنّ الماهية الإنسانية ليست بكاتبة في مرتبة ذاتها» صادق؛ إذ الكتابة ليست بذاتية لهذه الماهية، فسلبيها عنها صادق، فلم يرتفع النقيضان؛ لصدق العقد السلبي.

والفرق بين هذا البيان القائل بعدم ارتفاع النقيضين والبيان السابق القائل بارتفاع النقيضين في المرتبة: أنّ القضيتين في البيان السابق راجعتان إلى الإيجاب وإن كانت

الصورة لإحدهما سالبة، ولكن القضيتين في هذا البيان متناقضتان حقيقة؛ لكون إحدهما سالبة محصلة، والأخرى موجبة؛ وإنَّ المراد من المنفي: هو الكتابة. ومن الظرف الذي يكون قيداً: هو في مرتبة الذات.

فهذا الظرف أعني قوله: «في المرتبة» في المقد السلبي راجع إلى محمول القضية، وهو الكتابة، وليس براجع إلى السلب، وهو النفي المدلول بكلمة ليس.

### توضيح

لما كان كلام المصنّف هاهنا غير خالٍ من إجمال وإغلاق شرحناه شرحاً مرجحاً؛ ليتّضح الأمر ويستبين المراد، قال ﷺ:

والكون أي كون شيء في [تلك] المرتبة. مثلاً: نفرض ثبوت الكتابة في مرتبة ذات الماهية، وذلك مناقض لسلب هذه الكتابة المقيّدة بمرتبة الذات عن الماهية، وذلك هو المقصود بقوله: «المقيّد بالإضافة» فيكون نقيضه: الماهية ليست بكتابة في مرتبة الذات، بأن يكون القيد قيداً للكتابة، التي هي المحمول المسلوب، وقد مرّ بيانه؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، فإثبات الكتابة المقيّدة بمرتبة الذات مناقض لرفع هذه الكتابة المقيّدة دون انتفاء مقيّد. يعني أن نقيض إثبات الكتابة المقيّدة، هو سلب الكتابة المقيّدة بمرتبة الذات وليس هو السلب المقيّد بمرتبة الذات؛ لعدم اتّحاد القضيتين في المحمول، فإنّ المحمول في القضية الإيجابية مقيّد، لكون الظرف قيداً له، وفي القضية السلبية مطلق؛ لكون الظرف قيداً للسلب، مع أنّه في القضية السالبة لم يحكم برفع الحكم المتحقق في القضية الموجبة الذي هو قوام التناقض، فإذا كذب ثبوت الصفة أعني من الصفة الكتابة في تلك المرتبة، أي مرتبة الذات، صدق سلب الصفة وهي الكتابة في تلك المرتبة؛ لأنّه نقيضه. وإن كذب أيضاً سلب الصفة الذي في تلك المرتبة، بأن يكون السلب مقيّداً بالمرتبة؛ إذ ليس نقيضه، لعدم اختلاف العقدين في الإيجاب والسلب كما عرفت، وعدم الوحدة في محمولي القضيتين، فلا مانع من ارتفاعهما، بمعنى كذب القضيتين معاً؛ فإنّهما ليستا بنقيضين.

فماهما تقيضان لم يرتفعاً وما ارتفعاً ليسا تقيضين.

### مصيبة هائلة

لما وصل البحث إلى هنا فجعنا بمصيبة فادحة وكارثة عظيمة مؤلمة، ما أعظمها وأعظم رزيتها على المؤمنين! فقد توفي سيدي الوالد آية الله السيد صدر الدين الصدر، بعد صلاة الصبح صبيحة يوم السبت التاسع عشر من شهر ربيع الثاني من سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وسبعين من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التناء والتحية.

قضى نجه طاب ثراه ووقفت قرعات قلبه المقدس في تلك الساعة المشؤومة وهو ابن أربع وسبعين سنة. وقد مضت عليه سنون كان مهجماً للآلام ومتجرعاً من النقص المريرة من كؤوس الأيام. تكبد طاب ثراه من أبناء نوعه ما لا يطاق من الأذى، لقد أحسن إليهم بكل ما يأتيه من حسن الفعال، وطيب النسيم. وكان عيبة لمكارم الأخلاق ومثالاً لمحاسن الصفات ونموذجاً لمحامد الأفعال وآية في الفضائل والفواضل.

فالعيون باكية، والقلوب مكعدة، والأكباد متصدعة، والأفئدة ملتتهبة، والوجوه جرحى والجفون قرحى والعقول حيارى، والنفوس سكارى، والأيام مظلمة. فأسأله تعالى أن يحفه برحمته ويسكنه بحبوحات جنّته. كان فقيهاً صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه. فكسفت بفقده شمس العلم كسوفاً بلا انقضاء، وخسف بدر التقى خسوفاً بلا انجلاء.

فقدنا بفقده أعزّ أعزّائنا ونور أبصارنا ونقطة اتكائنا، وملاذنا وسيّدنا ومعاذنا. فما أفدح هذه الفاجعة وما أشدّ هذه النكبة التي أطاحت بسيّدنا الأعظم وعمادنا الأقوم.

كان رحمه من ضرب الرقم القياسي بقداسته، ويضرب المثل بكرامته. فكيف أكتب وقد ملك الجزع قلبي وجعل ناظري في أسار دمعي، فالصبر محمود إلا عليه والجزع مذموم إلا له. فالخير يرثيه، والعلم يبكيه، والفضل يندبه، والشرف ينتحب عليه، والقلم

والكتاب يدمعان، والمسجد والمحراب ينوحان. فحق أن يجعل هذا اليوم مبدأ تاريخياً  
بجدع أنف العرفان وانفصام عروة الفضل والإيمان.

وما كان قيس هلكه هلك واحد ولكنّه بنيان قوم تهذّما.  
قوله: على الحيشية...

إنّ العيشية هي قولنا: «من حيث هي» إن تقدّمت على السلب، وقلت: «الماهية من  
حيث هي ليست إلّا هي» تكون من قيود الموضوع، فيكون محمول القضية مطلقاً وغير  
مقيّد. وإن تأخّرت عن السلب وقلت: «الماهية ليست إلّا هي من حيث هي» تكون من  
قيود المحمول، فلا يكون المحمول في القضية مطلقاً، والمراد من السلب في قولنا:  
«ليست إلّا هي» هو سلب كلّ شيء عن الماهية، فمعنى قولنا: «ليست إلّا هي» أنّ  
الماهية ليست بموجودة ولا معدومة، ولا واحدة ولا كثيرة، ولا جزئية ولا كلية. وهكذا  
فيسلب عنها كلا النقيضين كما مرّ بيانه. والتعبير بهذه العبارة، أعني: «ليست إلّا هي»  
للاختصار والفرار من الإطناب.

قوله: عارض الماهية...

قد تبين في مباحث إيساغوجي من صناعة الميزان: أنّ الأمور الخارجة عن ذات  
الشيء العارضة له اللازمة معه على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يلازم وجوده الخارجي، كالحرارة العارضة للنار، والحركة العارضة  
للجسم أو السكون العارض له، فما لم تتحلّى ماهية النار بحلية الوجود الخارجي  
لم تتّصف بوصف الحرارة، وما لم يكن الجسم موجوداً خارجياً لم يكن متحرّكاً  
ولاساكناً؛ فالوجود الخارجي واسطة في عروض هذه العوارض للماهية.

ثانيها: ما يلازم وجوده الذهني، كالكلية والجنسية والنوعية التي تعرض للماهية، فما  
لم تتحلّى الماهية بحلية الوجود الذهني، لاتوصف بالكلية ولا بالجنسية ولا بالنوعية  
ولابأسباب ذلك، فالوجود الذهني واسطة لعروض مثل هذه العوارض للماهية.

ثالثها: ما يلازم نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجودين، بأن يكون

نفس تشيئتها الماهويّ كافياً لعروض هذه العوارض لها، حتى لو فرضنا لها ثبوتاً في غير الوجودين، كما إذا قيل بثبوت المعدومات لكانت هذه العوارض عارضة لها لازمة معها. فهذه العوارض مستحيلة الانفكاك عنها في كلا الوجودين، وهذه مثل الزوجيّة للأربعة والفرديّة للوحدة، والقابليّة للعلم والكتابة في الإنسان، ومثل الإمكان والوحدة والتشخيص والشئيّة ومطلق الوجود في عموم الماهيات. وعروض مثل هذه العوارض، إنّما يكون بلا واسطة في العروض. وتسمّى بـ«العوارض الذاتية» فإنّ الذات من قبيل العلّة لعروض هذه العوارض.

واعلم أنّ اللازم العارض قد يكون بنفسه لازماً، كالإمكان في لوازم الماهيّة، والحرارة في لوازم الوجود الخارجي، وقد يكون لزومه بنفسه أو بما يقابله، بأنّ يستحيل انفكاك أحدهما عن الملزوم. وذلك مثل الوجود والعدم، ومثل الوحدة والكثرة في عوارض الماهيّة، ومثل الحركة والسكون في عوارض الوجود الخارجي.

قوله: لا بشرط الوجود....

قد تبين أنّ نفس شيئيّة الماهيّة تكفي لعروض لوازمها، فلا تفتقر في عروضها للماهيّة إلى أمر آخر سوى شيئيّة الماهيّة، لكن لما كانت الماهيّة من حيث هي ليست بشيء، فكذلك تكون عوارضها؛ فالفرع لا يزيد على الأصل، فعروض لوازم الماهيّة لها ليس بأمر واقعي.

إذن تتحقّق الواقعيّة لها ولعروضها إنّما يكون في حال وجود الماهيّة، لكن لا بشرط الوجود، بمعنى أنّ الوجود ليس بشرط لعروضها، حتى تكون القضية المنعقدة من العارض والمعروض مشروطة، بل ظهورها إنّما يكون في حال الوجود، لا بواسطة الوجود، فالقضيّة المنعقدة منهما حيثيّة وليست بمشروطة.

واعلم أنّ قولنا: «إنّ الظهور يكون في حال وجود الماهيّة» عامّ فيتناول سبق وجود الماهيّة على العروض وصورة عدم سبق الوجود لها، فلا يتوقّف ظهور العروض على سبق الوجود، بل يكفي للظهور نفس المصاحبة ولو لم يكن للوجود سبق عليه، وذلك

مثل مفهوم الوجود والوحدة ونحوهما مما تلحق الماهية في حال عروض الوجود لها، ولا يشترط في ذلك سبق الوجود على عروضهما.  
قوله: في مرتبة من نفس الأمر...

وهي مرتبة ذات الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن عوارضها اللازمة لها، ففي هذه المرتبة يصح سلب عوارض الوجود عن الماهية مطلقاً، مثلاً: إذا قلنا: «ما هيّة الإنسان من حيث هي ليست بمتحركة ولا ساكنة». بتقديم الحيثية وتأخير السلب، فيكون المحمول الذي سلب عن الموضوع مطلقاً وغير مقيد، فيصير المعنى: أنه قد سلب عن الإنسان في مقام ذاته الحركة والسكون مطلقاً، سواء أكانتا داخلتين في ذاته أم خارجتين.

فالحركة والسكون ليسا بجزء للإنسان ولا عينه، وكذا ليسا بلازم ذاتي له، فتكون القضية صادقة؛ لتطابقها مع نفس الأمر. وهذا هو المراد من قوله: فالماهية بالقياس إلى عوارض الوجود، تخلو عن الطرفين، أي الضدين أو النقيضين. في مرتبة من نفس الأمر، وهي مقام ذاتها مع قطع النظر عن اللواحق.  
قوله: فإنها وإن لم تخل عن أحد الطرفين...

إذا جعلت الحيثية قيداً للموضوع في المحمولات التي تكون من عوارض الماهية، لم تصدق القضية؛ لكون المحمول الذي سلب مطلقاً. وسلب هذه المحمولات، بنحو الإطلاق عن الماهية، غير صادقة.

توضيح ذلك: أن الإمكان مثلاً من لوازم الماهية، فإذا قلنا: إن الماهية من حيث هي، ليست بممكنة، فقد سلينا الإمكان عن الماهية في مرتبة ذاتها بنحو الإطلاق، سواء أكان الإمكان داخلياً في ذاتها أو خارجياً. وهذه القضية السالبة، كاذبة؛ فإن الإمكان من اللوازم المحمولة على الماهية، فكيف يصح سلبه عنها؟! والماهية في نفس الأمر غير خالية عن الإمكان.

نعم، الإمكان ليس بداخل في ذات الماهية، بأن يكون عينها أو جزءاً لها، فلا يحمل

عليها حمل الذاتي في باب إيساغوجي، لكنّه محمول عليها بحمل العرضي في باب إيساغوجي.

وأما إذا جعلت الحيثية من قيود المحمول، بأن يقدّم السلب عليها، تكون القضية صادقة.

فقولنا: «الماهية، ليست بممكنة من حيث هي» صادق؛ إذ المطلوب مقيد وليس بمطلق، فيفيد سلب الإمكان عن كونه داخلياً في ذات الماهية، وذلك لا ينافي عروض الإمكان لها خارجاً عن ذاتها، وكذلك يكون الحال في بقية لوازم الماهية. فالفائدة في تقديم السلب: صدق القضية في جميع اللوازم، بخلاف تأخيرها؛ فإنّها تصدق في لوازم الوجود فقط.

قوله: لكن ليست حيثية نفسها...

يعني أنّ الماهية في مقام ذاتها، ليست بمتعددة مع ذلك العارض، بل بحسب ذاتها مغايرة لذلك العارض، وفرق بين كون شيء نفس شيء وداخلياً فيه، وبين كونه ملازماً له وخارجاً عنه.

قوله: من حيث هو...

قال المصنف رحمه الله في الحاشية: «أي نفسه، إشارة إلى أنّ الحيثية إطلاقية، وهو في قوة أن يقال: الإنسان نفسه».

توضيح المراد من الحيثية الإطلاقيه، متوقف على بيان مرادهم من الحيثيات، فنقول: إنه إذا فرض تحييت شيء بحيثية في التعبير، فإما أن يكون المقصود من التحييت: عدم التحييت بأمر آخر في الموضوعية للحكم، بمعنى أنّ نفس الموضوع وبإطلاقه مستحق لحمل المحمول عليه، فالحيثية إطلاقية، مثل قولنا: «الماهية من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة». وإما أن يكون المقصود من التحييت، اتصافه بوصف حتى يصير موضوعاً للمحمول، مثل قولنا: «الجسم من حيث إنه مسطح، أبيض» فالحيثية تقييدية؛ فإنّ الجسم في هذه القضية ليس بإطلاقه موضوعاً للأيضية، بل عند تقييده بوصف

المسطحة يصير موضوعاً لذلك المحمول. وإما أن يكون المقصود من التحيث تحليل الحكم، فيكون ذكر الحيثية، من جهة كونها علّة لإثبات المحمول على الموضوع، مثل قولنا: «الإنسان، من حيث إنه مدرك للغرائب، متمجّب» فالحيثية تحليلية، ولا يلزم أن تكون هذه الحيثية بنفسها معروضة للمحمول، فقد تكون مباينة له؛ فإنّها علّة لوجود المحمول للموضوع، وليست بعلة القوام، فإذا كانت خارجة، فليست بمكثّرة للموضوع بخلاف الحيثية التقييدية؛ فإنّها لما كانت داخلية في الموضوع تقييداً أو قيداً، تكون مكثّرة للموضوع. والمراد من كونها مكثّرة للموضوع: تغاير الموضوع بحسب الحكم عند فقدانه للحيثية التقييدية.

ثم إنّ الحيثية التقييدية قد تكون سلبية كقولنا: زيد أعمى؛ فإنّ ثبوت العمى لزيد، إنّما يكون بعد تحيته بعدم البصر. وقد تكون إضافية، كقولنا: السماء فوقنا؛ فإنّ صدق الحكم متوقّف على التحيث بكوننا تحت السماء. وقد تكون اعتبارية، بمعنى كون الحيثية فاقدة لجميع أنواع الوجود الخارجي، كقولنا: الماهية ممكنة؛ فإنّ ثبوت الإمكان للماهية إنّما يكون بسبب تحيها باستواء نسبتها في مقام ذاتها إلى الوجود والعدم. ومن المعلوم أنّ هذا الاستواء ليس له تحقّق خارجي. وقد تكون انضمامية، بمعنى أنّ صدق الحكم يتوقّف على انضمام الحيثية بحسب الوجود الخارجي إلى الموضوع، كقولنا: الجسم أبيض؛ إذ لا يصدق هذا الحكم إلّا بعد انضمام السطح إلى الجسم، فالسطح كمّ ومن المحمولات التي تكون بالضميمة، وليس من قبيل الخارج المحمول.

وقد تجتمع الحثيتان: التقييدية والتحليلية في مورد واحد فتصيران متحدتين، مثل قولنا: «المدرك للغرائب متمجّب» وذلك كثير في الجهات العقلية، فيما يحكم بها العقل على الموضوعات؛ ولذا قيل: «الأعراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها»؛ فإنّ الغاية بوجودها العلمي علّة لوجودها العيني إذا تمّت سلسلة العلل والمعلولات، وخرجت الماهيات من موطن الإمكان إلى مهجر الوجوب.



وقد تتحد الحثيات الثلاث بأن تنضم إليهما الحثية الإطلاقية أيضاً، كقولنا: المدرك للجزئيات، من حيث إنه مدرك للجزئيات، حساس، فيمكن أن تجعل الحثية في هذه القضية إطلاقية، بأن يكون المراد منها: نفس المدرك، لو فرضنا أن للمدرك بما أنه مدرك ذاتاً، ويمكن أن تجعل تقييدية، بأن يكون المراد: الحيوان الذي يدرك، فتكون الحثية جزءاً للموضوع. ويمكن أن تجعل تعليلية، بأن يجعل الموضوع ذات الحيوان، وإدراك الجزئيات علة لثبوت المحمول.

واعلم أن المحمول في الحثية الإطلاقية يحمل على الموضوع بلا واسطة، وفي الحثية التقييدية قد يحمل عليها أولاً وبالذات، وعلى ذات المقيد ثانياً وبالعرض، فتكون الحثية واسطة في العروض. وقد تكون سبباً لثبوت المحمول للموضوع حقيقة، فتكون واسطة في الثبوت، وكذلك الحال في الحثية التعليلية، فمبدأ المبادئ الذي يكون حثية تعليلية للموجودات، واسطة في الثبوت للموجودات الإمكانية واسطة في العروض للماهيات الموجودة. وقد لا يعتبر في الواسطة أن تكون موصوفة بذلك الحكم، فيجوز أن لا يكون كذلك مثل: وساطة الشمس لاسوداد الوجوه.

قوله: فلا يتوجه النفي إلى الوجود بنحو خاص...

إن الوجود - كما مر - من عوارض الماهية من حيث هي هي، فإذا قلنا: «الماهية من حيث هي ليست بموجودة»، فقد سلبنا عنها مطلق الوجود، لكن القضية كاذبة؛ فإن بعض أنحاء الوجود، وهو الوجود الخارج عن ذات الماهية، يعرضها، بخلاف ما إذا قلنا: «الماهية ليست بموجودة من حيث هي» فقد سلبنا عنها الوجود المقيد بكونه داخلياً في ذاتها، لا مطلق الوجود. ورفع المقيد لا يلزم رفع المطلق، كما أن سلب الوجود الداخلي عنها، غير مناف لإثبات الوجود العارضي لها.

هذا كله بيان مراد المصنف، مما ذكر في فائدة تقديم السلب، بناء على ظاهر كلامه وإلا فيمكن تقديم الحثية على السلب، ويراد منها: تقييد المحمول، بأن لا تكون من قيود الموضوع ولا من قيود السلب. فالمقصود أن الحثية أولى لأن تكون قيوداً

للمحمول، فلا يكون المحمول في تلك القضية مطلقاً، فالعبارة صالحة لإفادة كلا الأمرين.

قوله: قد يقال في فائدة تقديم السلب غير ذلك...

قال المصنف في الحاشية:

«مثل إنَّ التقديم لصيرورة القضية سالبة؛ إذ لو أحرَّ تكون موجبة معدولة، فتقتضي وجود الموضوع، مع أنَّ الماهية في تلك المرتبة خالية عن الوجود»<sup>١</sup>.

أقول: واختار هذه الفائدة صاحب الشوارق<sup>٢</sup> وحكاها عن الشيخ<sup>٣</sup>، لكنَّ المصنف لم يرض بها، وقال: «إنَّ الفارق بين العدول والتحصيل هو القصد، بأنَّ يتعلق بربط السلب، أو بسلب الربط، لا بالتقدّم والتأخير»<sup>٤</sup>. ولا يخفى أنَّ الفارق في إفادة ما اختاره المصنف في وجه التقديم هو القصد أيضاً.

قوله: سالباً محضاً...

أي السلب في قولنا: «الماهية ليست بموجودة من حيث هي» سلب تحصيلي؛ إذ يقصد منه نفي المحمول عن الماهية، فتسمى القضية سالبة بسيطة، وصدقها غير متوقَّف على وجود الموضوع؛ فإنَّ الماهية في تلك القضية لا وجود لها. والمنافس للسلب التحصيلي هو السلب العدولي؛ إذ يقصد منه إثبات محمول سلبي للموضوع، فتكون القضية موجبة واقعاً وإن كانت مشتملة على السلب، بل على محمول سلبي، مثل قولنا: «زيد أعمى» والموجبة المعدولة متوقَّفة على وجود الموضوع كغيرها من الموجبات؛ فإنَّ من الضروري عند العقل: أنَّ إثبات معنى لمعنى موقوف على تحقق المثبت له.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٣٧، التعليق ٢٥.

٢. شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٤٦.

٣. الشفاء، قسم الإلهيات، ص ١٩٩.

٤. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٣٧، التعليق: ٢٥.

قوله: أي مقابله...

إذا كان شيء لا يقتضي أمراً، فهو لا يستلزم أن يقتضي ما يقابل ذلك الأمر. فإذا كانت ماهية الإنسان غير مقتضية للزوجية، فذلك غير مستلزم لأن تكون مقتضية للفردية، فالماهية، إذا لم تكن بحسب ذاتها مقتضية للوجود والوحدة والتشخص والحركة والبياض ونحوها، فعدم هذا الاقتضاء غير مستلزم لأن تكون الماهية مقتضية لما يقابل كل منها، فإذا لم تكن بحسب ذاتها موجودة وواحدة ومتشخصة ومتحركة وبيضاء، فلا تجب أن تكون معدومة وكثيرة، ولا متشخصة وساكنة وسوداء، فهي بالنسبة إلى كلا المتقابلين لاقتضاء.

غور في اعتبارات الماهية

قوله: بل تجري في الوجود...

تارة تجري هذه الاعتبارات في حقيقة الوجود، وأخرى في مفهومه، أما إجراؤها في نفس حقيقة الوجود، فقد بينه المصنف في تعليقه<sup>١</sup> بما لا مزيد عليه، فراجع. وأما بيان إجرائها في نفس مفهوم الوجود، فاصغ لما نتلو عليك:

المراد من الوجود بشرط لا: ما يكون معزى عن أي ماهية وحد، وهو الوجود الواجبي. والمراد من الوجود لا بشرط، هو المطلق المشترك في جميع الموجودات، وهو المعبر عنه بـ«الوجود المنبسط» و«الهوية السارية». والمراد من الوجود بشرط شيء، هو الوجودات الخاصة، وهي التي تشبك بالحد والماهية.

وقد يقال: إن المراد من الوجود لا بشرط، هو المقسم بين الوجود المطلق والمقيّد، ومن الوجود بشرط لا، هو الذي يقع محمولاً في الهليات البسيطة، وهو ثبوت الشيء.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٣٩ - ٣٤٠، التعليق: ٢ للحكيم السبزواري، وانظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٤٧.

وما بعدها، وكذا ج ٦، ص ١٢٤.

ومن الوجود بشرط شيء، هو الوجود المقيّد الواقع في الهلّيات المركّبة، وهو الثبوت لشيء.

ثم اعلم أنّ هذه الاعتبارات تجري في كلّ مفهوم من المفاهيم، فكلّ مفهوم بالنسبة إلى مقوماته الداخلية وإلى لواحقه الذاتية، بشرط شيء، وبالنسبة إلى مايعانده بشرط لا، وبالنسبة إلى غير هذه، لا بشرط قسماً، وبالنسبة إلى الجميع لا بشرط مقسماً.

قوله: ما عدا...

وهو الذي يعرض الماهيّة، لازماً أو مفارقاً. وبعبارة أخرى: الماهيّة بشرط لا - بهذا المعنى - يراد منها: أن لا ينضمّ إليها شيء، ممّا يغيّرها، بل اعتبر نفسها فقط، من دون الانضمام إلى أمر آخر، حتّى الوجود الذهني، فالماهيّة بهذا المعنى قد أخذت بشرط لا عن المصاحبة.

قوله: فتذكّر...

قال المصنّف في التعليقة: «إنّ المجردة وإن كانت مخلوطة بالحمل الشائع، إلّا أنّها مجرّدة بالحمل الأوّلي»<sup>١</sup>.

أقول: إنّ الماهيّة التي اعتبرت بشرط لا عن جميع ما عدا، وإن كانت مصحوبة بالوجود الذهني، ولكنّها من حيث ذاتها ومفهومها مجرّدة عن العوارض كلّها، حتّى عن الوجود المصاحب لها، فهي بهذا الاعتبار مقابلة للمخلوطة بالوجود الذهني؛ ولذلك تعدّ من المعدومات المطلقة. وأمّا من حيث وجودها في الذهن ومصاحبتها لهذا الوجود، فهي قسم من المخلوطة ومحكوم عليها، بأنّها موجودة ذهنياً، فالتخلية واقعة في حال التحلية.

قوله: لا من حيث هو داخل...

هذا المعنى عبارة عن كون الماهيّة بشرط لا عن الاتّحاد، لا عن الانضمام، فالأمور

المنصّعة إليها زائدة عليها، ولا يجوز الحمل بينها وبين الماهية؛ لفقدان قوام الحمل، وهو الاتحاد؛ ولذا قالوا: إنّ التركّب بين المادّة والصورة انضمامي، وليس باتّحادي. وكذا تركّب الأجزاء الخارجيّة للتركّب؛ فإنّها مأخوذة بشرط لا، بهذا المعنى، فلا يحمل أحد هذه الأجزاء على الآخر، ولا على التركّب، كما لا يحمل التركّب عليه.

ثم إنّ الأجزاء الخارجيّة متقدّمة على التركّب تقدّماً بالماهية. وأمّا أجزاء التركّب التي أخذت بشرط لا، فكلّ واحد منها يحمل على الآخر، وعلى التركّب، كما يحمل التركّب على كلّ منها، وليس لها تقدّم على التركّب، بل هي في مرتبته، وذلك مثل الجنس والفصل بالنسبة إلى النوع. قوله: وقد حصل منها مجموع لا يصدق هي عليه...

فالماهية لا تحمل على المجموع التركّب منها ومن غيرها؛ لأنّها قد أخذت بشرط لا عن الاتحاد، فكما تكون للماهية اعتبارات ثلاثة، فلاجزائها أيضاً نفس تلك الاعتبارات، فالحيوان مثلاً قد يؤخذ تارة بشرط شيء، فيكون عين نوع من أنواعه، وتارة يؤخذ بشرط لا، فيكون جزءاً لنوعه، وثالثة يؤخذ لا بشرط، فيكون محمولاً على نوعه.

#### قال المحقّق الطوسي في شرح الإشارات:

الحيوان، إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء، وإن اقترن به الناطق مثلاً صارالمجموع مركّباً من الحيوان والناطق، ولا يقال للمجموع: إنّه حيوان، كان مادّة. وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء، بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً وأن يختص بالناطق مثلاً، يحصل إنساناً، ويقال: إنّ المجموع حيوان، كان جنساً. وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق، متخصصاً ومتحصلاً به، كان نوعاً، فالحيوان الأوّل جزء الإنسان، ويتقدّمه تقدّم الجزء في الوجودين، والحيوان الثاني ليس بجزء؛ لأنّ الجزء لا يحمل على الكلّ، بل هو جزء من حذّه. ولا يوجد من حيث هو كذلك إلّا في العقل، ويتقدّمه في التحليل العقلي تقدّماً بالطبع، لكنّه في الخارج متأخّر عنه؛ لأنّ الإنسان مالم يوجد لم يعقل له شيء يمتّه

وغيره، وشيء يغيثه ويصيره هو هو [إذ حمل الجزء العقلي على الكل متأخر عن الكل، فالحمل يستدعي وجود الموضوع، ولكن ذات الجزء مقدّم على الكل؛ لتقوم الكل به.]<sup>١</sup> والحيوان الثالث هو الإنسان نفسه؛ لأنّه مأخوذ مع الناطق.<sup>٢</sup> انتهى كلامه بتوضيح وتفسير مثا.

قوله: غير متحصّلة بنفسها...

إنّ التحصّل وصف للماهيّة النوعيّة، وإنّ اللاتحصّل وصف للماهيّة الجنسيّة، حال اشتراك النوع والجنس في صفة اللابشرية، مع كون الجنس تاماً من حيث المفهوم. ثمّ إنهم يقصدون من اللاتحصّل: لاقتضائية المفهوم عند العقل، فلا يمكن تصوّره مستقلاً، بل العقل يشير إلى الجنس اللامتحصّل عند تصوّر النوع، وذلك نظير عدم تصوّره مستقلاً للكون الرابط، وإشارته إليه عند تصوّره للمرتبطين؛ ولذا يكون الوجود التصوّري للجنس متأخراً عن الوجود التصوّري للنوع، مع أنّ للجنس تقدماً بالطبع على النوع بحسب الواقع، فمفهوم الجنس من حيث هو جنس يتوقّف تصوّره على تصوّر فصل له، وإلا فتصوّره كذلك غير ممكن؛ من جهة لاقتضائية مفهوم الجنس من قبل نفسه. فليس للمفهوم الجنسي وجود ذهني مستقلّ، بمعنى أن يكون ملحوظاً بالاستقلال، بل له وجود ذهني تبعي.

ويقصدون من التحصّل الذي هو وصف للماهيّة النوعيّة: أنّها قابلة للتصوّر مستقلاً وبأنفسها؛ لكونها ذات اقتضاء بحسب المفهوم.

ولابشرية الماهيّة الجنسيّة عبارة عن عدم إبقاء مفهومها عن الاتحاد مع مفهوم آخر، فعدم الإبقاء العارض لها غير مختصّ بالوجود الخارجي، بل هو كذلك بالنسبة إلى مفهوم آخر، وبالنسبة إلى الوجود الذهني أيضاً، فالماهيّة الجنسيّة أعمق في اللابشرية

١. العبارة غير موجودة في المصدر.

٢. شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٨٤، طبعة مؤسسة النعمان.

من الماهية النوعية؛ فإن الذي يكون لا بشرط بالحمل الشائع يجب أن لا يكون له أدنى تحصيل واستقلال بحسب المفهوم وبحسب الوجود، واللامتحصل في جميع الأنحاء، وجميع المراتب، هو جنس الأجناس، وهو الهولي؛ إذ لافعلية لها أبداً، وهي قابلية صرفة.

ثم الجنس الذي يلي الهولي، الذي يكون بالنسبة إليها متحصلاً؛ لخروجه من القوة إلى فعلية ما. ثم الأجناس المتعاقبة بعداً، واللامتحصل في الجملة هو الجنس الأخير. ثم إن ما يتصور من الأجناس، ويزعم كونه متصوراً مستقلاً، فإنما هو باعتبار ثبوت وصف النوعية له، لا من حيث إنه جنس؛ فإن من لوازم عدم التحصل هو لاشيئية الجنس في مقام جنسيته، فصيروته شيئاً ولو في الذهن إنما يكون بالفصل، فللجنس وجود عقلي تبعي، ويستحيل أن يوجد كذلك في الخارج؛ فإن كل ما يوجد في الخارج يجب أن يوجد بوجود خاص، ولا وجود خاصاً للجنس، بل وجوده وجود أنواعه، مضافاً إلى أن وجوده في الخارج موقوف على تحصيل تام، فهذا خلف.

إن ما هو أقوى تحصلاً هو نوع الأنواع، وإن الماهية النوعية المتحصلة، يمكن أن توجد بوجود نفسها في الخارج أو في الذهن، فوجود الماهية الجنسية وجودات أنواعها المتباينة، ووجود الماهية النوعية وجود نفسها، وهو الوجود الذي يختص بها، ولا يشترك معها في وجودها غيرها، مثلاً: الوجود الإنساني غير الوجود الفرسى، وغير وجود بقية أنواع الحيوان.

فالجنس لا بشرط حتى بالنسبة إلى الوجودات المختلفة المتباينة، ومعنى لا بشرطيته: أنه يتحد مع كل منها، بخلاف النوع؛ فإنه من هذه الجهة بشرط لا، فيأبى عن قبول وجود يقاير [مع] وجوده الذي يختص به، وهذا معنى كون الجنس أشد في اللابشرطية من النوع، وكونه غير متحصل.

وبعبارة أخرى: يمكن أن يفرض للجنس مرتبتين من اللابشرطية:

إحدهما: اللابشرطية بالنسبة إلى أنواع الوجودات.

ثانيتها؛ اللابشرطية بالنسبة إلى أشخاص الوجودات. وليست للماهية النوعية المتحصلة إلا المرتبة الثانية من المرتبتين.

ولما كانت الماهية الجنسية واجدة لكلتا المرتبتين؛ فلذلك يكون ما ينضم إليها من الفصول، يوجب تكثرًا ماهويًا، بخلاف ما ينضاف إلى النوع؛ فإنه لا يوجب إلا تكثرًا عدديًا، فالجنس يتحد مع المتباينات بحسب الحقيقة، اقتضاءً لنفس الحقيقة الجنسية، لكن النوع ليس كذلك؛ فإن له حقيقة خاصة، فيتحد مع المختلفات بحسب العدد.

وإذا دقت النظر ترى أن التشخصات الصفية والفردية ليست بأمر متبينة بحسب الذات، كما هو الحال في الفصول، بل هي أمور متحدة بحسب الماهية، وأنها في أفراد النوع، مختلفات بحسب العدد، دون الماهية، مثلاً إن الكم الموجود في هذا الفرد ممتاز عن الكم الموجود في ذلك الفرد، بالشخص، أو بالصف، لا بالماهية. والحال كذلك في جميع العوارض المشخصة والمصنفة.

قوله: ولا بشرط كان لاثنتين...

لما قسموا الماهية بحسب الاعتبار التي تعرضها، إلى الماهية بشرط لاشيء، وإلى الماهية بشرط شيء، وإلى الماهية لا بشرط شيء، أورد<sup>١</sup> عليهم بأن مورد القسمة هي الماهية المطلقة، وهي المأخوذة لا بشرط شيء، فيلزم من ذلك تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره.

أجابوا<sup>٢</sup> عن هذا الإيراد، بأن المقسم وإن كانت الماهية المطلقة، لكن ينظر إليها، لامن حيث كونها مطلقة، والتقسيم إنما يكون بهذا الاعتبار، وسقوه بـ«المقسمي».

قوله: بكلّي طبيعي...

يعني أن الكلّي الطبيعي هو الماهية الملحوظة لا بشرط مقسمي. وبيانه: أن الماهية التي وقعت مقسماً للاعتبارات الثلاثة، هي التي ليست إلا هي من

١. انظر: الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٩.

٢. انظر: الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٩.



حيث هي، والمقسمة ليست بأمر تعرض لها باعتبار ذاتها، بل هي أمر يدركه العقل ويحكم به على الماهية، باعتبار عدم إثباتها عن الأقسام، وذلك هو المراد من كونها كلياً طبيعياً.

فمعنى كليتها: عدم امتناعها عن الشركة، كما أنها لا تمتنع عن الخصوصية أيضاً، فهي مع الواحد واحدة، ومع الكثير كثيرة، ومع الجزئي جزئية، ومع الكلي كلية، فهي المعروضة للكلية والوحدة ونحوهما، لكن ليست المعروضة داخلية في ذاتها، فالتقوم عبروا عن عدم إثباتها عن هذه الأمور بـ«الكلي الطبيعي» و«اللابشرط القسمي» فالكلي الطبيعي هو نفس الطبيعة من حيث هي.

قال صدر المتألهين: «فالمقسم طبيعة الحيوان مثلاً، والقسم مفهوم الحيوان المعتبر على وجه الإطلاق»<sup>١</sup>.

أقول: فهي من شدة عدم إثباتها عن الاتحاد مع شيء، لا يكون هذا الوصف - أعني عدم الإباء - قيدها لها. ولعل خفاء هذا المعنى على بعض أئمة القول، بأن الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسمي. والعجب من المحقق اللاهيجي حيث اختار هذا المذهب. قوله: لا وجود له في الخارج...

اللابشرط القسمي نظير الكلي العقلي، فكما أن المراد من الكلي العقلي هو الطبيعة الموصوفة بالكلية، كذلك يكون اللابشرط القسمي؛ فإن المراد منه، هو الماهية الموصوفة باللابشرطية. فكما أن الكلي العقلي غير موجود في الخارج؛ لأن قيده، وهو الكلية والشمول، مستحيل الوجود في الخارج، فهو من المواضع التي يفرضها العقل لمفهوم؛ ولذا كانت الكلية من المعقولات الثانية، كذلك تكون الماهية اللابشرط القسمي؛ لأن قيدها، وهو اللابشرطية والإرسال، غير موجود في الخارج، بل هو من العوارض العقلية التي تعرض للماهية في ذهن؛ فإن الإرسال بهذا المعنى غير ممكن

الوجود في الخارج؛ إذ كل ما يوجد في الخارج، فهو مقيد بأمر وغير مرسل. كيف لا؟! وقد قالوا: إن الشيء مالم يتشخص لم يوجد... والتشخص مضاد للإرسال والإطلاق. قال المحقق اللاهيجي:

إنَّ الحقائق الموجودة في الأعيان ماهيات بشرط شيء؛ إذ لا يمكن أن توجد ماهية إلا وقد يلحقها شيء من الموارض<sup>١</sup>....

فالسبب في عدم وجود اللابشرط القسمي، هو استحالة وجود قيده في الخارج، لانفس التقييد كما توهمه بعض. قوله: وكونه...

لما ثبت إمكان وجود الكلّي الطبيعي في الخارج من جهة كونه لا بشرط مقسمياً، أراد إقامة البرهان على وجوده.

وبيانه: إنَّ كلّاً من الماهية بشرط شيء وبشرط لا موجود في الخارج؛ فإنَّ كلّ واحد من الموجودات الخارجيّة يكون بشرط شيء باعتبار أمر، وبشرط لا باعتبار أمر آخر. ومن المعلوم أنَّهما قسمان، من لا بشرط، وكلّما وجد القسم يجب أن يوجد المقسم، وذلك لأمرين:

أحدهما: أنَّ القسم هو المقسم منضمّاً إلى قيد؛ فإنَّ التقسيم هو: ضمّ قيود إلى ما جعل مقسماً. وتعدّد الأقسام إنّما يكون بتعدّد القيود، وتختلف ألوان المقسم باختلاف ألوان الأقسام.

ثانيهما: حمل المواطاة، وقد اشتهر عندهم بـ«حمل هو هو» فيقع بين القسم والمقسم، فالقسم هو المقسم مع تغايرهما في المفهوم. وهذا دليل على اتحاد القسم والمقسم بحسب الوجود.

قال المصنّف في التعليقة: «قد تفرّر: أنَّ ماصحّ على الفرد صحّ على الطبيعة، بل هنا

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٤١، طبعة حجرية قديمة.

صحة واحدة»<sup>١</sup>.

أقول: إذ ليس للقسم تغاير مع المقسم، وذلك من لوازم لابتسارية المقسم، فالفرد هو الطبيعة المتحققة.

قوله: وخصوصاً الثانية...

يقصد منها: الهيولى الثانية، وإنما خصصت بالذكر؛ لأنهم - على ما في البال - اختلفوا في جود الهيولى الأولى، بعد أن تصوّرت بصورة، فمنهم من قال: إنها تبدلت بالصورة واندمت، وحدثت هيولى أخرى، سمّوها بالثانية. ومنهم من قال: إنها موجودة وباقية. والهيولى الثانية، هي الهيولى الأولى المتصورة بصورة ما الموجودة على كلا القولين المتناولة للثالثة وغيرها.

قوله: من أنه جزء للشخص...

إشارة إلى البرهان المشهور على وجود الكلّي الطبيعي<sup>٢</sup>.

وبيانه: أن الكلّي الطبيعي جزء للشخص، والشخص موجود، وجزء الموجود موجود؛ من جهة عدم جواز تقوّم الموجود بالمعدوم.

وأورد المحقق الشريف على هذا البرهان، بأنّه إن أريد من قوله: «جزء للشخص»: أنّه جزء للشخص في الخارج، فهو أول الكلام، بل ممنوع. وإن أريد أنّه جزء له في العقل، فهو مسلّم، لكنّ الأجزاء العقلية للموجودات لا يجب أن تكون موجودة في الخارج.

وأجيب عنه باختيار كونه جزءً عقلياً، قولكم: «إنّه غير موجود في الخارج» ممنوع؛ إذ ليس كلّ ما سمي بجزء عقلي غير موجود في الخارج.

فإن كان المراد منه: ماهو موجود عند العقل، فهو كذلك، بمعنى أنّه ليس بموجود في

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٤٥، التعليق: ٢٠.

٢. تمزيذ الاطلاع عن هذا البرهان والإشكالات الواردة في المقام وإجاباتها انظر: شوافر الإلهام، ج ١، ص ١٥١، المسألة ٣ من الفصل الثاني.

الخارج. وإن كان المراد: ما يدرك جزئيته العقل، للموجود الخارجي، يعني أن العقل يحلل الشخص إليه وإلى غيره من العوارض المشخصة. وكل موجود يحلله العقل إلى أجزاء تحليلية يجب أن تكون تلك الأجزاء موجودة بوجود تلك الذات.

أقول: انظر إلى كلام الشريف، فإنه لم يقل: إن الجزء العقلي غير موجود في الخارج، بل قال: لا يجب أن يكون موجوداً في الخارج، وأبطل كلية الكبرى وهي: جزء الموجود موجود.

ويمكن الجواب عنه، باختيار كونه جزءاً خارجياً، والمنع نشأ من قياس وجود الكلّي إلى وجود الجزئيات، وتوهم حصر الموجودات الخارجية بها، مع أن وجود الموجودات الخارجية على أنحاء، منها: ما يوجد بوجود محدود ومضيق، وذلك وجود الجزئيات، ومنها: ما يوجد بوجود سعي لا بشروطي، وذلك وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وهو متحد مع وجود أشخاصه.

ثم إن الوجه لأولية البرهان الذي أقامه على البرهان المشهور: عدم ورود إيراد عليه ابتداءً ثم التكلف له في مقام الجواب.

قوله: ولما ذكرنا أن الطبيعي...

إن البحث عن وجود الكلّي الطبيعي بحث منطقي، وليس ببحث فلسفي، ولكن المصنف لما أثبت وجوده، أراد البحث عنه بحثاً فلسفياً.

فهل هو موجود عند الفيلسوف، كما ذهب إليه في بحث منطقي، أم يصح سلب الوجود عنه حقيقة وإن كان موجوداً بالنظر الظاهري؟

وهل هو موجود، بالذات، أي بلا واسطة في العروض؟ أو يكون موجوداً بالعرض، بأن يكون الوجود ثابتاً للواسطة، أولاً وبالذات، وللكلّي ثانياً وبالعرض.

قوله: واسطة في العروض...

إن عوارض الشيء على أقسام:

أحدها: العارض الذي يمرض له، بسبب من ناحية نفس ذاته، من دون أن يكون

لأمر خارج عن ذاته، دخل في عروضه، وذلك يسمى بـ«العروض اللازم» وهو من مصاديق الذاتي في باب البرهان، والقضية التي تنعقد عنه في اصطلاح أصحاب الميزان، هي «الدائمة المطلقة». وأمّا الذاتي في باب إيساغوجي، فهو الذي لوانترع عن الشيء لما بقيت له ماهيته، فتتخصر مصاديقه بالجنس والفصل والنوع، والقضية التي تنعقد عنه تسمى بـ«الضرورية المطلقة» عند الميزانيين، فالذاتي في باب البرهان أعمّ من الذاتي في باب إيساغوجي؛ لتناوله له ولغيره من لوازم الماهية ولوازم الوجود.

ثانيها: العارض الذي يعرض للشيء، لا باقتضاء من ذاته، بل بسبب أمر خارج عن ذاته، فيسمى بـ«العارض المفارق»، ويسمى ذلك الأمر الخارج الذي سبب عروض ذلك العارض «واسطة» وهي على قسمين:

القسم الأول: ما تكون وساطتها سبباً للحقوق تلك العوارض للذات المعروضة، لا بحسب الحقيقة، بأن كانت الوساطة متصفة بذلك العارض حقيقة وبالذات واتّصاف ذي الوساطة به؛ بسبب عروض الوساطة له، فيصير الذات موصوفاً بذلك العارض مجازاً وبالعرض، فيصح سلب مثل هذا العارض عن ذي الوساطة حقيقة، وهذه الوساطة تسمى «واسطة في العروض» كالحركة العارضة للإنسان، التي تكون واسطة لعروض السرعة والبطء له مع أنهما من خواصّ الحركة. وقد مثّل المصنّف لذلك بحركة السفينة لحركة جالسها، فحركة السفينة واسطة لعروض الحركة على الجالس، مع أنّ الجالس ليس بمتحرك حقيقة، والمتحرك الحقيقي هو السفينة دون غيرها.

أقول: هذا التمثيل للواسطة في العروض مشتهر بينهم، ولكن فيه تأمل؛ فإنّ الجالس متحرك أيضاً، غاية الأمر أنّ حركته ليست بمشهودة، وليست بمعلولة لإرادة جالسها، بل معلولة لحركة السفينة. ودعوى: أنّه ليس بمتحرك حقيقة، فسادها يظهر بالتأمل، فالحق أنّ المثال يصلح للواسطة في الثبوت.

وقد تكون صحة سلب هذا العارض عن ذي الوساطة خفية، وقد تكون أخفى. كما

القسم الثاني: ما تكون: ما تكون وساطتها سبباً لعروض ذلك العارض لذي الواسطة بحسب الحقيقة، ويقال لها: «الواسطة في الثبوت» وهي عبارة عن علّة عروض شيء لشيء في نفس الأمر، سواء كان نفس تلك العلّة معروضة لذلك العارض أم لا، وسواء كان محمولاً على ذي الواسطة أم لا، وسواء كان علّة للتصديق بثبوته للمعروض أم لا، وأمثلتها كثيرة واجتماعها مع الواسطة في الإثبات إنما يكون في البرهان اللميّ.

قوله: وفي بعضها خفيّة...

والوجه في خفاء وساطة أبيضّة البياض، لعروض الأبيضّة للجسم: أنّ الواسطة غير ممتازة في الإشارة الحسيّة، بخلاف مثال السفينة. هذا على زعم المصنّف.

وأما الوجه في خفائها على مانقول: أنّ مفهوم العرض اللاحق وهو السرعة أو البطء مع مفهوم الواسطة، وهي الحركة متغايران حقيقة. وإن كان عروض ذلك العرض على الواسطة واضح؛ فإنّهما وصفان حقيقتان لما وصف بها، بخلاف مفهوم الأبيضّة والبياض؛ فإنّهما متحدان، والاختلاف بينهما بالاعتبار، وليس بينهما عروض في الواقع؛ فإنّ الأبيضّة ذاتي مقوم لذات البياض، وليس من أعراضه.

قوله: وفي بعضها أخفى...

وقد مثّل له المصنّف بوساطة الفصل لعروض التحصّل للجنس، فيجعله نوعاً. والوجه في كونه أخفى: أنّ وجود الواسطة في الفرضين السابقين، كان مغايراً لوجود ذي الواسطة؛ فإنّ وجود الحركة مغاير لوجود الجسم، وكذا وجود البياض مغاير لوجود الجسم، فكلّ من الحركة والبياض نحو تحصّل غير التحصّل الموجود للجسم، بخلاف المقام؛ فإنّ التغاير الوجودي بين الواسطة وذيها مفقود، فإنّ وجود الجنس نفس وجود الفصل، وليس له وجود وراء وجود الفصل، بل وجود الفصل نفس تحصّل الجنس؛ إذ ليس للجنس تحصّل بحسب نفسه. وذلك معنى صحّة سلب الوجود والتحصّل عن الجنس من حيث هو جنس.

قوله: لافي مرتبة التحقق...

سواء كان في مراتب الذهن أو في الخارج، فليس له تحصيل عند خلوه عن الفصل؛ فإنّ الجنس غير متحصّل في مرتبة ذاته، فتصوّر الجنس يتوقّف على الفصل فضلاً عن وجوده، فكما يكون الجنس في الخارج ملازماً مع الفصل، فكذلك يكون في الذهن، فليس للجنس مرتبة في التحقّق، خالياً عن الفصل.

قوله: لاسيّما في البسائط...

البسائط الخارجيّة كالأعراض والجواهر المفارقة، وتخصيصها بالذكر؛ من جهة عدم وجود المادّة والصورة لها، بخلاف المركّبات الخارجيّة؛ فإنّ تركّبها إنّما يكون من المادّة والصورة الخارجيّتين، وهما مأخذان لاعتبار الجنس والفصل لها؛ ولذلك يمكن توهم عدم فناء الجنس في الفصل فيها، بأنّ يقال: إنّ المادّة فيها قبول محض، وهي تغاير الصورة، وهي التي تكون فعليّة محضة، لكنّه توهم باطل؛ فإنّ القابليّة المحضة بما أنّها مأخذ للجنس، غير قابلة للتصوّر مستقلاً، فكلّ ما يفرضها كذلك، فهي تخرج عن كونها قابلاً محضاً.

وهذا التوهم الباطل غير حادث بالنسبة إلى البسائط الخارجيّة؛ فلذلك يكون اتّحاد الجنس والفصل، وفناء الجنس في الفصل، فيها أظهر؛ فيصحّ أن يقال: إنّها فصل وحده، أو جنس وحده؛ فإنّ الجنس والفصل فيها متضمّن للآخر.

ويمكن أن يقال: إنّ التوهم الحادث في المركّبات الخارجيّة ليس بباطل؛ فإنّ الأجناس فيها، ليست بقابليّات محضة، بل هي القابليّات التي تصوّرت بصورة ما. نعم القابليّة المحضة هي الجنس الأعلى فقط.

قوله: من هذا القبيّل...

أي من قبيل ما يكون صحّة سلب مافيه الوساطة، عن ذي الوساطة أخفى؛ وذلك لعدم الوجود حقيقة والكلّي الطبيعي بالذات، كيف وهو الماهيّة، بل الوجود إنّما يكون للشخص، وهو الوجود حقيقة، فالشخص، هو كون الطبيعي ووجود الماهيّة، فهو موجود بالذات، والماهيّة موجودة بالعرض؛ لمكان الاتّحاد بينهما، وفناء الماهيّة في

الوجود، وانسحاب حكم المفني فيه في الفاني، فالوجود يكون أولاً وبالذات للشخص،  
وثانياً وبالعرض للكلي الطبيعي.  
قوله: أشد...

لكون الجنس، وإن كان محتاجاً إلى الفصل في الوجود، لكنه من قبيل المحل  
للفصل، فيكون الفصل محتاجاً إلى الجنس أيضاً احتياج الحال إلى المحل، حال كون  
الفصل مستغنياً عن الجنس.

وبعبارة أخرى: أن المادة والصورة مأخذاً اعتبار الجنس والفصل، وقد ثبت في  
محله احتياج كل منهما إلى الأخرى على نحو غير دائر، فالمادة محتاجة إلى الصورة  
في الوجود والبقاء، والصورة محتاجة إلى المادة في التشخص والتشكّل، فللفصل شبه  
احتياج إلى الجنس في جهة، وله شبه غناء عن الفصل في جهة أخرى، وذلك ينافي  
الفناء، ويأبى عن الاتحاد الحقيقي. مضافاً إلى أن الفصل وإن كان بحسب المصادق من  
سنخ الوجودات، لكنه بحسب المفهوم من سنخ الماهيات، والاتحاد بين الماهيات غير  
جائز؛ فإنها مثار التغاير والتكثر، بخلاف الماهية والوجود؛ فإنه ليس للوجود أدنى  
احتياج إلى الماهية، وليس للماهية أدنى استغناء عن الوجود، فهي فانية فيه، بل ماهوية  
الماهية إنما تتحقّق بسبب الوجود؛ فإن ذاتيات الماهية تثبت لها بعد الوجود.

إذا تبين ذلك فنقول: لما كان فناء الماهية أشد؛ فلذلك يكون الاتحاد بين الماهية  
والوجود أشد، وصحة سلب الوجود عن الماهية أخفى.

قوله: نفس المعروض والماهية...

وهي الكلي الطبيعي الذي يكون كلياً مع الكلي وجزئياً مع الجزئي. ويطلق عليه  
الكلي حقيقة، إن فسر الكلي بما لا يمتنع عن الشركة. ومجازاً إن فسر بما يصدق على  
كثيرين. فالمقوم للتفسير الأول عدم الإباء، وللتفسير الثاني الشمول والإرسال.

قوله: وللتشخص وجود...

قد مرّ منه نظير هذا الكلام، لبيان عدم كون الوجود جزءاً للماهية.



وتقريره في هذا المقام أن يقال: إن كان الكلّي جزءاً خارجياً للشخص، حتى يكون الشخص مركّباً خارجياً، من الكلّي الطبيعي ومن التشخص، حال كون التشخص هو الوجود يقع التسلسل والتالي باطل، فالمقدّم مثله: فإنّ صيرورة الطبيعي جزءاً خارجياً مستلزماً لوجوده، فإنّ الشيء لا يصير أمراً خارجياً إلا بالوجود.

ثمّ إنّ موجوديّته متوقّفة على تشخصه؛ إذ الشيء مالم يتشخص لم يوجد. فإذا صار متشخصاً، يصير شخصاً؛ إذ لانعني من الشخص، إلا الطبيعي الذي قد وجد، فإذا صار شخصاً فالطبيعي جزء منه. والمفروض أنّه جزء خارجي للشخص، فيأتي الكلام فيه عينا مثل ما ذكر.

قوله: ليس الطبيعي...

نسبة الكلّي الطبيعي إلى الأفراد، إن كانت كنسبة طبيعة واحدة بالعدد إلى موجودات متكررة في الخارج، فهي كنسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدين.

وهذا هو المذهب الذي نسبته الشيخ الرئيس إلى الرجل الهمداني<sup>١</sup>، فالطبيعي على هذا القول واحد بالعدد، ومتحقّق في جميع الأفراد، والطبيعة المتحقّقة في هذا الفرد عين الطبيعة المتحقّقة في ذلك.

ولازم هذا القول: أنّ الكلّي الطبيعي يوجد بوجود فردٍ ما، وينعدم بانعدام جميع الأفراد، كما هو مشتهر بين الألسن. كما أنّ هذا المذهب مستلزم لاتّصاف أمر واحد بالعدد، بالضدّين: من الوحدة والكثرة، والعلم والجهل، والسواد والبياض، والطول والقصر، والحركة والسكون، والبعد والقرب، والقديم والجديد، والموت والحياة.

قوله: بل مثله كمثّل آباء مع الأولاد...

إنّ المذهب المرضي: أنّ نسبة الطبيعي إلى أفراد كنسبة آباء متعدّدين إلى أبناء متعدّدين، فهو وإن كان واحداً بالطبيعة، لكنّه متكرّر بالعدد بحسب تكثر أفراد. وعلى

١. هو الرجل الذي يظنّ أنّ الطبيعي واحد بالعدد. انظر: شرح غرر الفوائد، ص ٦٦٩، وشرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٤٨. تعلّيق آية الله حسن زاده الآملّي.

هذا المذهب يكون الموصوف بأحد الضدين غير الموصوف بالآخر، كما يكون لكل واحد من الأفراد طبيعة غير ماتكون للآخر. ولازم هذا القول أن الكلّي يوجد بوجود فردما، وينعدم بانعدام فردما، ولا يتصف بالأضداد؛ إذ ليس هو شيء واحد بالعدد وإن كان واحداً بالطبيعة.

ولامنافاة بين اجتماع الوحدة الطبيعية في شيء مع الكثرة العددية؛ فإن الواحد الجنسي أو النوعي مجتمع مع المتكثر العددي.

غور في بعض أحكام أجزاء الماهية

قوله: والخبر ما بعده...

ويصير المعنى: أن الجنس والفصل المحمولين على اللاشرطية هما: المادة والصورة المحمولتان على بشرط لائية، فقوله: «لابشرط» متعلق بقوله: «حملاً». وهو ليس بمعنى الحمل الاصطلاحي. واعلم أن بشرط لائية المادة والصورة إنما هي الإضافة عن الحمل والاتحاد، فلاتحمل إحداهما على الأخرى كما لا يحمل المركب منهما على أئهما.

قوله: وفيه إشارة...

إن كان الشطر الثاني من البيت خبراً، فدلالته على الاتحاد واضحة. وإن كان قوله: «حملاً» خبراً، فيصير المعنى: أن الجنس والفصل محمولان على اللاشرطية، والمادة والصورة محمولتان على بشرط لائية، فيفيد أن الجنس مع المادة متحد، وأن الفصل مع الصورة متحد، والاتحاد ذاتي حقيقي، والاختلاف نشأ من حمل الأولين على اللاشرطية والآخرين على بشرط لائية، وذلك معنى تغايرهما الاعتباري؛ فإن الحمل إذا أُلغي يكون الاتحاد حاكماً.

قوله: خارجيتان...

إن الخارجي هو الذي يكون له وجود في خارج الذهن، وبهذا المعنى تكون المادة

والصورة خارجيتين؛ فإن لكل منهما وجوداً في الخارج، ولكن وجود المادّة وجود ضعيف؛ لكونه وجوداً قبولياً معلولاً لوجود الصورة في الجملة؛ فلذلك لا يأتى عن الانضمام إلى وجود الصورة. والوجود الحاصل من هذا الانضمام، هو وجود الكلّ ووجود الماهيّة الخارجيّة، وهي [التي] مركّبة منهما. فوجود الكلّ عين وجود الأجزاء؛ لصحّة الحمل حين يقال: الجسم: مادّة وصورة، أو يقال: الإنسان نفس وبدن. قوله: عقليّان...

إنّ الوجود العقليّ هو الذي يكون له وجود في المرتبة الأعلى من الذهن، فقد مرّ أنّ للذهن مراتب، فالمادّة العقليّة، هي الجنس، كما أنّ الصورة العقليّة هي الفصل إذ اعتبر العقل الجنس والفصل بشرط لا، ولاحظ كلّاً منهما مجزّداً ومستقلاً عن الآخر، مثلاً؛ اللونيّة مادّة عقليّة للسواد، والقابضيّة لنور البصر صورة عقليّة له. وتوضيح ذلك: أنّ للأجزاء الحقيقيّة تقدّماً بالطبع على الكلّ في الذهن والخارج، فالمادّة والصورة متقدّمة في الوجودين على الجسم؛ أمّا في الخارج؛ فلتوقّف وجود الكلّ على وجود أجزائه، وأمّا في الذهن؛ فلتوقّف معرفة الكلّ على معرفة أجزائه، فإذا صار الجسم عند العقل حاضراً، فالعقل ينظر إلى ما يشترك [به] مع الجسم في ذاتيّ، وإلى ما به يمتاز عنه في ذاتيّ، فيعتبر الجنس من الأوّل، ويعتبر الفصل من الثاني. فتبيّن: أنّ تصوّر جنس الشيء وفصله متأخّر عن تصوّر نفس الشيء، لكن تصوّر الشيء متأخّر عن تصوّر مادّته وصورته.

ولمّا كانت البسائط الخارجيّة لامادّة لها ولاصورة، فيتصوّرهما العقل ابتداءً من دون توقّف تصوّرها على تصوّر أمر قبلها؛ فإنّه لا جزء لها، فإذا نظر العقل حينئذ إلى ما به تشترك الماهيّة البسيطة مع غيرها في ذاتيّ، وإلى ما به يمتاز عن غيرها. فإن اعتبر كلّ واحد من الأمرين لا بشرط، فذلكما جنس وفصل لها. وإن اعتبرهما بشرط لا، فذلكما مادّة لها وصورة. وذلك هو المراد من قولهم: «إنّ المادّة والصورة في البسائط الخارجيّة عقليّان».

فنبين أن للجواهر المادية مادتين وصورتين: عقلية وخارجية، كما أن لها جنساً وفصلاً، بخلاف البسائط؛ فإن لها مادة واحدة عقلية وصورة كذلك، كما أن لها جنساً وفصلاً.

قوله: إذما به الشركة...

إشارة إلى حجة تدل على عدم وجود المادة والصورة الخارجيتين للأعراض، وهي عدم وجود أمر خارجي فيها، يكون مصداقاً لما به الاشتراك، وأمر آخر خارجي فيها يكون مصداقاً لما به الامتياز، فليس في الخارج إلا أمر فارد وتحقق واحد، يكون مصداقاً لكلا الأمرين المتصورين. نظير ذلك متحقق في حقيقة الوجود على مذهب التشكيك، من أن مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك. والأعراض أيضاً كذلك، فجنسها عين فصلها، وفصلها عين جنسها، لكن في حقيقة الوجود يكون مابه الاشتراك عين مابه الامتياز، مفهوماً ومصادقاً، بخلاف الأعراض؛ فإن كل واحد منهما عين الآخر مصداقاً لمفهوماً. فنفس ذلك الأمر الخارجي مصداق للون السواد، ومصادق للقابضية لنور البصر، مع أن اللون والقابضية متخالفان بحسب المفهوم. فذلك الكيف الخارجي الواحد البسيط منشأ لانتزاع المفهومين.

قوله: بأن يكونا قريبين...

وإلا يكون أحدهما قريباً والآخر بعيداً. أما عدم جواز كون الفصلين في مرتبة واحدة؛ فلأمر:

الأول: أن الجنس إما أن يصير متحصلاً بأحد الفصلين، أو بكليهما. فعلى الأول، لاسبيل لفصلية الآخر؛ لتحقق النوع بالفصل الذي تحصّل به الجنس. وعلى الثاني فهما فصل واحد، وليسا بفصلين. واحتمال تحصّل الجنس بكل واحد من الفصلين على سبيل البذل مندفع، باستلزامه حدوث نوعين. لأنواعاً واحداً كما هو المفروض في البحث.

الثاني: أن جواز تحقق فصلين في رتبة واحدة، مستلزم لجواز تواردهما على

مستقلتين على معلول واحد، وهو محال؛ لاقتضاء كل واحد من العلتين، معلولاً مستقلاً، ويلزم من ذلك تعدد الواحد وتوحد الكثير. بيان الملازمة: أن الفصل من قبيل العلة الوجودية للجنس.

الثالث: أنه مستلزم لاجتماع صورتين في محل واحد، وهو أيضاً محال؛ إذ المحل غير قابل لقبول صورتين. إذن فيكون المركب من الصورتين المفروضتين، هو الصورة الحالة على المحل المحتاج.

الرابع: أنه مستلزم للغوية وجود أحد الفصلين؛ فإن المفروض حصول التحصل للجنس بأحدهما.

الخامس: أنه مستلزم لعدم حصول التحصل للجنس فلا يوجد النوع؛ فإن تحصل الجنس بأحدهما ترجيح بلامرجح، وبكل منهما مستلزم لتوارد علتين تأميتين على معلول واحد، وبشطر كل منهما مستلزم لتجزئة الفصل، وهو بسيط لا يتجزأ. مع أن العلة المحصلة لا تقبل التجزئة. وبهذا البيان ظهر استحالة تنوع فرد واحد بنوعين في رتبة واحدة.

قوله: جزء للآخر...

فإن الجنسيتين اللذين يكونان في رتبتين، يكون البعيد منهما جزءاً للقريب مثل: جزئية الجسم النامي للحيوان. أما عدم جواز كونهما في رتبة واحدة لماهية؛ فلأنه لو كان لماهية جنسان في مرتبة واحدة، فيكون لكل واحد من الجنس فصل محصل؛ لاستحالة وجود الجنس بدون الفصل، فيتحصل من كل من الجنسيتين المتحصلين نوع، فهما ماهيتان، وليستا بماهية واحدة، هذا خلف.

ولو فرض تحصل الجنسيتين بفصل واحد، لكان النوع متحققاً بأحدهما، فلا يكون الآخر جنساً له. كما لا يكون للآخر فصل؛ فإن الفصل بسيط غير قابل للتجزئة. وعلى فرض قبوله للتجزئة، لا يتحصل الجنس لجزء الفصل؛ إذ هو علة ناقصة. وأما كونه فصلاً محصلاً لكل من الجنسيتين، فهو مستلزم لتعدد حقيقة واحدة.

ويدل على الاستحالة أيضاً: استحالة وجود معلولين لعلّة واحدة بسيطة، واستحالة محلّين لصورة حالة واحدة. هذا كلّه إذا فرض للجنسين مصداقان. وأمّا إذا فرض لهما مصداق واحد، بأن يكونا مفهومين منتزعين من مصداق واحد، فهو محال لاستحالة هذا الانتزاع، كما مرّ تفصيله.

قوله: ربّما لا يكون الفصل الحقيقي معلوماً...

وذلك كثير لتعسر معرفة حقائق الأشياء التي هي حدودها الحقيقية، بل لا يبعد القول بتعذر هذه المعرفة إلّا للأوحديّ من الأفاضل، ممّن له باب إلى العلوم الشهوديّة. فإذا تبين عسر الوصول إلى حقائق الأشياء فقد تبين أنّ ماتوهموه فصلاً حقيقياً، فهو ليس بفصل حقيقي، بل هو من لوازم ذلك الفصل.

قوله: والفصل منطقي...

اعلم أنّ للقوم اصطلاحين في الفصل المنطقي:

أحدهما: ماهو المشتهر في تقسيم الكلّي، فهو الكلّي الذي، يقال في جواب أيّ شيء، هو في ذاته، وذلك نفس مفهوم الفصل، فهو الفصل المنطقي. ويقابله الفصل الطبيعي، وهو الطبيعة المعروضة لذلك المفهوم. كما يقابله أيضاً الفصل العقلي، ويقصد منه: مجموع العارض والمعرض.

ثانيهما: مايقابل الفصل الحقيقي، ويقصد منه: الذي يكون من لوازم الفصل الحقيقي، ويقوم مقامه: ولذا يؤتى به في الحدود، فالفصل الحقيقي في هذا الاصطلاح ينطبق على الفصل الطبيعي بالاصطلاح الأول. ومن المعلوم أنّ الفصل المنطقي بالاصطلاح الثاني معرض للفصل المنطقي بالاصطلاح الأول.

قوله: فهو ليس فصلاً حقيقياً...

بل هو لازم له. إذن فالفصل الحقيقي للإنسان هو نفسه الناطقة. وهي صورته الذاتيّة التي هو بها هو.

قوله: إذ لو أريد النطق...

قال بعض أعظم المحققين:

المراد من الحساس، ليس نفس هذا المفهوم المستقوّم بالانفعال الشعوري، أو الإضافة، أو الإضافة الإدراكية، وإلاّ لزم تقوّم الشيء من المقولات المتباينة.

وقد تحقّق عندهم: أنّ الشيء الواحد لا يندرج تحت مقولتين إلاّ بالمرض، بل الفصل بالحقيقة هو الذي له مبدأ هذه الأمور وهكذا في نظائره.

قوله: ومثله الصاهل...

أي كما أنّ الناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان، بل هو فصل منطقي له، ولازم لفصله الحقيقي، كذلك الصاهل والناحق والحساس والمتحرك بالإرادة؛ فإنّ الصاهل - المفسّر في اللغة الفارسية بـ«شَيْه» - كيف مسموع، والناحق - المفسّر باللغة الفارسية بـ«عرعر» - كيف مسموع أيضاً، والحركة بالإرادة قوّة فعلية، فلا يجوز أن يكون الكيف المسموع مقوّمًا للجوهر النوعي، وهو الفرس والحمار أم كيف تكون القوّة التي تكون من مقولة أن يفعل، مقوّمًا لنوع من مقولة الجوهر، وهو الحيوان. كما لا يجوز أن تكون مقولة عرضيّة فصلاً مقسماً لجوهر جنسي، مثل: الحيوان للصاهل والناطق، والجسم النامي للمتحرّك بالإرادة.

قوله: وغيرها...

كالنباح للكلب، والافتراس للأسد، والسيلان للماء، وأمثال ذلك.

قوله: غير معتبر...

دفع لما ربّما يتوهم من أنّ النوع ليس بفصل للإنسان، حتّى يرد عليه ما ذكر، بل الفصل هو الناطق. ومفهومه شيء ثبت له النطق. وعرضيّة الشيء الثابت له النطق غير ثابت. وكذلك الحال في سائر الفصول التي ذكرها.

وبيان الدفع: أنّ مفهوم المشتقّ بسيط وغير مرّكب، والشيء لا يعتبر فيه، فمفهوم الناطق عبارة عن النطق، حال كونه غير آيّ عن الحمل. والفرق بين المشتقّ والمبدأ باعتبار لابتشريّة عن الحمل في المشتقّ واعتبار بشرط لاتيته عنه في المبدأ، مع

وحدة حقيقتهما، كما هو حال افتراق الجنس عن المادّة، فالناطق هو النطق الموصوف  
بالإبشرية، كما أنّ النطق هو الناطق الموصوف بـ«بشرط لائبة».

وإنّما خصّص الفصول بالذكر؛ للاتّفاق على بساطتها، حتّى على القول بتركّب مفهوم  
المشتقّ، لكنّ المحقّق الشريف قد أقام البرهان على بساطة مفهوم المشتقّ. وقد أشار  
إليه المصنّف رحمه الله في تعليقته على الأسفار<sup>١</sup> في أوائل مباحث الوجود.

قوله: أي المشتقّ منه...

ما يكون منشأً للانتزاع ومبدأً لحكاية يقال له: المشتقّ، فهو في عرفهم عبارة عن كلّ  
عنوان حالّ عن معنونه، كما أنّ المحكيّ عنه يسمّى عندهم بـ«المشتقّ منه». فالفصل  
الحقيقي الذي يكون محكيّاً للفصل المنطقي، وملزوماً له ومبدأً لحكايته «مشتقّ منه».  
والفصل المنطقي «المشتقّ».

إذا تقرّر ذلك فنقول: إنّ الناطق أو النطق مشتقّ من الصورة الإنشائية، فهي التي  
تكون مبدأً لاشتقاق الفصل المنطقي للإنسان. فقد أجزى الاشتقاق في هذا الاصطلاح  
على المعاني، فاللازم من قبيل المشتقّ من الملزوم. وأمّا أهل العريّة فإنّهم أجروه في  
الألفاظ.

قوله: واقتحام ذي في قولي...

الصحيح أن يقال: واقتحام ذا في قولي... إذ المقصود لفظه. واعلم أنّه سوف يتلى  
عليك في مباحث الحمل: أنّ بعض الألفاظ لمّا تكون معانيها متقوِّمة بشرط لائبة عن  
الحمل، كجميع مبادئ المشتقات، مثل الضرب والضحك والسواد، فلا يمكن حملها على  
أمر. فإذا قصد حمله يصدر بكلمة «ذو» فيحمل، ويسمّى بـ«حمل ذو هو» والحمل  
الاشتقائي؛ لإفادته معنى المشتقّ، فيقال: الإنسان ذو ضرب وضحك وسواد؛ إذ يقصد  
منه الضارب والضاحك والأسود.



وهذا التصرف اللفظي إشارة إلى تصرف في المعنى من أخذ اللاشروطية فيه وإلغاء بشرط لائتية عنه، وكذلك الحال في الصورة المادّة إذا قصد اعتبار اللاشروطية فيما يقصد منهما، فيقال: الإنسان ذو بدن ونفس.

ثم إنّه لما كانت الصورة الإنسانية هي النفس الناطقة، فالذي يكون بحسب الحقيقة وبالحمل الشائع إنسان، هو النفس الناطقة، وهي الفصل الواقعي الحقيقي للإنسان؛ فإنّه متحد واقعاً مع الصورة، فإتيانه  $\llcorner$  بكلمة «ذا»؛ لإفادة اللاشروطية وجواز الحمل. قال صدر الدين في أسفاره:

فالحساس والمتحرك بالإرادة ليس شيء منها بحسب المفهوم فصلاً للحيوان، بل فصله كونه ذات نفس ذواكة متحركة<sup>١</sup>.

وقال المصنّف في تعليقه عليه: «وتخلّلها، أي كلمة ذا؛ لتصحيح الحمل»<sup>٢</sup>.

**غرو في أنّ حقيقة النوع فصله الأخير**

قوله: فصله الأخير...

لا يخفى ما في هذا التعبير من الخلل؛ إذ ليس للنوع بما أنّه نوع إلا فصل واحد، والصواب التعبير بأنّ حقيقة النوع الفصل الأخير.

قوله: وذو قوام...

أي الذي يكون متقوماً بأمر، سواء أكان تحته أنواع، كالأشكال المتوسطة، أو لم يكن تحته نوع كالنوع الأخير.

قوله: بصورته...

وهي التي تكون فصلاً حقيقياً للشيء، ويدلّك على ذلك، أنّ المادّة التي تكون

١. الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٥.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٥. تعليقه الحكيم السبزواري (س).

متَّحدة مع الجنس، أمر إيهامي لا تحصل لها، فلا يجوز أن تصير ذاتاً لشيء؛ لأنَّ الذات أمر متحصل، فما لا تحصل له كيف يكون ذاتاً لشيء، فالإنسان إنسان بناطقته لا بحيوانيته، كما أنَّ السرير سرير بصورته السريرية، لا بأخشابه وأوتاده.

قوله: ماهيته التي هو بها ماهو...

قد مرَّ أنَّ الماهية، قد تطلق، ويراد منها: ماهي هي، وهي الحقيقة النوعية المشتمة على الجنس والفصل. وقد تطلق ويراد منها: ما بها هو، وهي نفس حقيقة الشيء المتحققة في الخارج. فالماهية بهذا الاصطلاح تتم حقيقة الوجود.

وقد فسر الشيخ الصورة، على هذا الاصطلاح؛ فإنَّ صورة الشيء محققة لوجوده، بل هي وجوده، فحدوث الشيء إنما يكون بحدوث صورته، وبقاؤه ببقائها، وانعدامه بانعدامها، فحقيقة الشيء صورته، وهي فصله الأخير. والماهية بالاصطلاح الثاني أمر خارجي وجزئي حقيقي، وإذا اعتبر في نوع فهو باعتبار وجوده في الخارج.

قوله: تضمناً...

فيه تأمل؛ فإنَّ الجنس الأخير متضمَّن لجميع كمالات ما قبله من الأجناس من جهة وقوعه في طولها. وأمَّا الفصل فهو غير واقع في طولها؛ فإنه خارج عن الجنس وإن كان لازماً له ومحمولاً عليه، إلا أن يقال: إنَّ الفصل لما كان علّة لوجود تلك المعاني الجنسية ومتحدداً معها حقيقة ووجوداً، فتكون تلك المعاني مضتمّة ومطوية في وجوده.

قوله: وإن تبدّلت ذي...

مثلاً قد تبدّلت الجوهرية بالجسمية، وهي تبدّلت بالصورة المعدّية، وهكذا إلى أن وصلت إلى الفصل الأخير الذي به تتحقّق تلك المعاني الجنسية فكلّ واحد من هذه التبدّلات استكمال من المرتبة الدائنية إلى المرتبة العالئية. ومن المعلوم أنَّ هذه الاستكمالات ليست بخلع ولبس، بل هي لبس فوق لبس.

وبعبارة أخرى: أنَّ الكمال الموجود في المرتبة الدانيّة غير زائل عند الاستكمال؛ فإنّه محفوظ في المرتبين، ولكنّه عند الصعود إلى المرتبة الأعلى يلبس أيضاً كمالاً آخر، فيكون للصاعد كمالان، بخلاف المتوقف؛ إذ ليس له إلّا كمال واحد.

وإن شئت قلت: إنّ المرتبة الدانيّة تحتوي على كمال ونقص، وعند الصعود يزول نقصه. فالفصل مع كونه بسيطاً حائز لجميع كمالات أجناس ماهيّته، فهو الفاية المنشودة لهذه التبدّلات المتتالية والحركات الاستكماليّة، من جنس الأجناس إلى الفصل الأخير، فذلك المبدأ، وهذا المنتهى.

وقوله: على إبهامها...

إنّ للجوهر اعتبارين:

أحدهما: كونه متفصلاً بأحد فصوله.

ثانيهما: كونه معنى جنسياً إبهامياً مشتركاً بين الجواهر الخمسة، وهو الذي يكون متحقّقاً في نوعه الأخير، وهكذا الحال في بقية الأجناس. مثلاً: المتحقّق في الإنسان هو الجسميّة والحيوانيّة بالاعتبار الثاني الذي هو معنى إطلاقي، لا الجسميّة المتحقّقة في الرخام أو الحيوانيّة المتحقّقة في الأسد؛ فإنّ هذا المعنى بالاعتبار الأوّل.

واعلم أنّ المتبادر من ألفاظ الجوهر والجسم والمعدني والجسم والنامي والحيوان، ليس هو المعنى الجنسي الإبهامي، بل المتبادر منها هو: الجنس المتحقّق في ضمن نوع، فإذا أريد منها ذلك المعنى الإبهامي يقيّد بالإطلاق، فيقال: الجوهريّة المطلقة مثلاً، وهكذا.

قوله: لو أخذ في حدّ النوع...

لأنّ كان المعبر في النوع هو المعنى الجنسي الإبهامي، فإذا أُوتي بلفظ جنس لبيان حدّ ماهيّة يصير ذلك من باب زيادة الحدّ على المحدود؛ لما عرفت من أنّ المتبادر من ألفاظ الأجناس هو المعنى المتفصّل بفصل خاصّ، وذلك الفصل غير داخل في ماهيّة

المحدود، فحينئذ يزيد الحدّ على المحدود، نظير تعريف القوس بأنّه قطعة من الدائرة؛ فإنّ الدائرة غير داخلة في حقيقة القوس، والحال أنّها قد أخذت في حدّها؛ لإفادة الوضوح.

غور في ذكر الأقوال في كيفية التركيب من الأجزاء الحدّية

قوله: في كيفية التركيب...

إنّما عقد هذا البحث؛ لاختلافهم في أنّ الماهية بعد أن كانت مركّبة في العقل، فهل هي بسيطة في الخارج، أو مركّبة؟  
قوله: ممّا تحيّرت...

اعلم أنّ الميزانيتين قد قسموا التعريفات إلى: الحدّية وإلى الرسمية، وقد قصدوا من التعريف الحدّي ما يدلّ على أجزاء الماهية، ومن التعريف الرسمي ما يدلّ على لوازم الماهية. ولما كان الحدّ في تحصيل المعرفة عندهم مقدّماً على الرسم، فالقوم لما قصدوا تعريف ماهية بالحدّ وقعوا في الإشكال في سبيل معرفة الجزء الماهوي، الذي يكون الحدّ موقوفاً عليه؛ فإنّ وصول المعرفة إلى حقائق الفصول الأخيرة للماهيات متعسّر أو متعذّر، فبيان الحدّ لماهية غير ممكن إلاّ لعلام الغيوب كما عن الشيخ؛ ولذا عدلوا في تعريفاتهم للأشياء من ذكر الحدود إلى بيان الرسوم.

مضافاً إلى ذلك: أنّ تمييز الجزء الماهوي عن لازمه أصعب، مثلاً: إنّ الحساس والمتحرّك بالإرادة لازمان لفصل الحيوان، وليسا بفصل له؛ لعدم جواز تحقّق فصلين لماهية واحدة، وذلك نهاية معرفتهم في الحيوان الجنسي، فكيف بمعرفتهم بالأنواع الحقيقية. ثمّ قس على ذلك معرفتهم لفصول الأجناس العوالي والمتوسطة؛ فإنّ احتمال عدم وصولهم إلى معرفة فصولها، وإلى معرفة حقيقة الأنواع الواقعة تحتها، قريب جدّاً. ولعلّ ذلك سبب لتحيرهم الذي أشار إليه المصنّف.

والظاهر أنّ مراد المحقّق الشريف من قوله: «ممّا تحيّرت فيه الأوّهام، واختلفت فيه

آراء الأعلام»<sup>١</sup> هو: التحير في اتحاد الأجزاء الحديثة وتمدد ما هيّة وجوداً، بقرينة قوله: «واختلفت فيه آراء الأعلام». لا التحير في تشخيصها ومعرفتها، كما توهم وإن كان ذلك صعباً مستصعباً أيضاً.

قوله: وبحسب وجوداتها معاً...

فإنّ الذات الذهنيّة عين وجوداتها الذهنيّة حقيقة، وإنّ تصوّر مفهومها من المفاهيم عين إعطائك الوجود الذهني لذلك المفهوم. فالتفاير المفهومي بين أمرين عين تفايرهما في وجودهما الذهنيّتين، واتحادهما في المفهوم عين اتحادهما وجوداً في تلك النشأة.

قوله: هل وحدت ماهيتها...

لعلّ المراد من اتحاد الأجزاء ما هيّة في العين؛ ما أشار إليه المصنّف في أواسط البحث وفي التعليقة، وهو أنّ الصور العقلية المتخالفة مفهوماً تنتزع من أمر بسيط، بحسب اعتبارات واستعدادات تحصل للعقل؛ بسبب مشاهدة جزئيات أقلّ أو أكثر معه، وتنبه لما بينها ممّا به الاشتراك وما به الامتياز، مثلاً: إذا حصل زيد في العقل بمعونة الحسّ وانضمّ إليه عمرو، فبسبب المشاهدة يحصل للعقل استعداد اعتبار الإنسانيّة لما به الاشتراك لهما، وإذا انضمّ إليه الفرس يحصل للعقل استعداد انتزاع الحيوانيّة وهكذا، فليست هذه الأمور متحقّقة في العين، بل انتزاعات عقلية بحسب ضمّ ما يشاهد معها العقل، فالتحقّق في العين واحد وجوداً وما هيّة والأمور المتكثّرة انتزاعية اعتبارية.

قوله: في مقام وجودها واحدة...

إذ المفروض أنّ للماهيّة وجوداً واحداً وإلا يلزم أن يكون الشيء شيئين، فالأجزاء الحديثة، وهي التي تؤخذ لا بشرط حتّى يتحقّق الاتحاد، وهي التي تتقوم الماهيّة بها، موجودة بوجود واحد، وهو وجود الكلّ، وهو الماهيّة.

قوله: بالعرض...

١. شرح المواقف، ج ٣، ص ٦٩، وفيه «ولذلك تحيرت فيها الأوهام واختلفت المذاهب».

كما ينظر بالنظر العرفي غير الدقي إلى جالس السفينة، ويحكم على ذلك الجالس بأنه متحرك، مع غرض النظر عن وساطة شيء لعروض الحركة له. فاتجه القول الثاني، وهو القول بتمدد الأجزاء ماهيةً واتحادها وجوداً؛ فإنَّ النظر العرفي المسامحي إلى الماهية قاضي بأنها موجودة حال صرف النظر عن وساطة أمر؛ لعروض الوجود لها. قوله: إلى عدم تحقق الماهية بالذات...

فإذا نظر بالنظر الدقي العقلي إلى السفينة، وإلى أنَّ المتحرك هي دون الجالس فيها، فإنَّ حركة الجالس أمر توهمي جاء من ناحية عدم تدقيق النظر. فعلى هذا ليست الماهية موجودة، بل الموجود حقيقة هو الوجود؛ بناءً على أصلاته في التحقق، فموجودية الماهية أمر توهمي جاء من ناحية عدم تدقيق النظر.

أقول: إنَّ سلب الحركة حقيقة عن جالس السفينة ممنوع بالضرورة، فله حركة غير مشاهدة، وهي معلولة لحركة السفينة، وهذان الوصفان لا يستلزمان سلب الحركة عن الجالس. فالصواب هو التمثيل بأبيضية الجسم؛ فإنه بالنظر العقلي ليس بأبيض، فإنَّ الموصوف بالأبيضية حقيقة هو البياض العارض للجسم.

ثمَّ إنَّ قول المصنّف: «وأما إذا نظرنا...»<sup>١</sup> تمهيد لبيان قول رابع في المسألة أشار إليه في الحاشية<sup>٢</sup>، وهو أنَّ ماهية الأجزاء العقلية غير متحققة في العين، لا ينحو الوحدة ولا ينحو الكثرة، وأنَّه ليس في الخارج إلّا وجود ينتزع منه العقل مفاهيم خاصة؛ لأجل التنبّه بمشاركاته القليلة، كما في النوع، أو عامة؛ لأجل التنبّه بمشاركاته الكثيرة، كما في الجنس. وقد بيّناه عند البحث عن قول القائل باتّحاد الماهية والوجود في العين. قوله: فلامقام ذات للأجزاء...

فإنَّ تحقق مقام الذات لشيء تابع لوجوده، فإذا لم يكن موجوداً فلامقام ذات لها،

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٣٦٢.

٢. المصدر، ص ٣٦١، التعليقة: ٣.

فإذا لم تكن للماهية ذاتية، فلا يجوز البحث عن كونها بسيطة في العين أو مركبة لآتهما من فروع تحقق الذاتية، وهي الأصل المبتني عليه الكلام، ومن المعلوم أن عند انتفاء الأصل لا يبقى مجال للبحث عن الفرع. وذلك هو مذهب صاحب الأسفار، وهو مذهب رابع في المسألة كما مر.

قوله: إن الصور العقلية...

إيراد على مذهب من قال بوحدة الأجزاء ذاتاً ووجوداً.

وبيانه: أنه لا يصح انتزاع مفاهيم مختلفة مثل الجنس وجنس الجنس والفصل وفصل الجنس وهكذا، من أمر وحداني بسيط ذاتاً ووجوداً.

قوله: أنها تنتزع...

هذا جواب عن الإيراد لأصحاب القول بالوحدة مطلقاً.

وبيانه: أن المحال هو انتزاع مفاهيم مختلفة عن أمر بسيط وحداني باعتبار واحد، وأما انتزاعها من أمر بسيط باعتبارات مختلفة، فليس بمحال، بل يقع كثيراً.

وتوضيح ذلك: أن العقل إذا نظر إلى ماهية بسيطة خارجية كزبد مثلاً، وشاهد معه فرداً آخر، كعمرو مثلاً، ينتزع منها باعتبار تنبّه لما به الاشتراك بينهما أمراً، وباعتبار تنبّه لما به الامتياز بينهما أمراً آخر، فهما أمران انتزاعيّان عن تلك الماهية البسيطة، وليسا بمتحقّقين في الماهية لآذاً ولا وجوداً.

هذا في الجزئيات المشتركة في النوع التي هي بالنسبة إلى الجزئيات المشتركة في الجنس قليلة، وقس على ذلك انتزاع العقل عند مشاهدته فرداً مشتركاً معه في الجنس قريباً أو بعيداً.

قوله: كذلك نقول نحن...

قال صاحب الأسفار:

فالموجود في الخارج هو الوجود، لكن يحصل في العقل بوسيلة الحس أو المشاهدة

الحضورية من نفس ذاته مفهومات كلية عامة أو خاصة، ومن عوارضه أيضاً كذلك، ويحكم عليها بهذه الأحكام بحسب الخارج، فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بـ«الذاتيات»، وما يحصل لامن حيث ذاته، بل لأجل جهة أخرى يسمى بـ«المرضيات»، فالذاتي موجود بالذات، أي متحد مع ماهو الموجود اتحاداً ذاتياً، والمرضي موجود بالمرض، أي متحد معه اتحاداً عرضياً<sup>١</sup>.

أقول: وعنه أخذ المصنّف حيث قال: «إلا أن ما ينزع ويحكمي عن مقامه الأول، يسمى ذاتيات، وما ينزع ويحكمي عن مقامه الثاني يسمى عرضيات»<sup>٢</sup> انتهى.  
والمراد بقوله: «عن مقامه الأول» هو نفس الذات، ويقول: «عن مقامه الثاني» أي الجهة الخارجة عن الذات.

قوله: إذ لا يتحقّق الحمل...

لأن شرط الحمل وقوامه اتحاداً، وعلى هذا القول لاتحاد بين الأجزاء، لامفهوم ولا وجوداً. والحال أن صحّة الحمل بين الأجزاء الحديثة مسلّمة عندهم، ويلزم منه عدم وجود ماهية واحدة نوعية حقيقية؛ لصيرورة كلّ ماهية واحدة ماهيتين.

ولكنّ الشيخ الإشراقي اختار هذا المذهب، واستدلّ له: بأنّه لو اتحدت الأجزاء جعلاً ووجوداً لما أمكن بقاء الجنس بعد زوال الفصل، مع أن الجنس يبقى بعد زوال فصله؛ فإنّ الشجر إذا قُطع، والحيوان إذا مات، يبقى جنسهما، وهو الجسم مع زوال الفصل، وهو النّمّ والحسّ.

وقد أورد عليه بأنّه بعد زوال النّمّ عن الشجر والحسّ عن البدن، يزول الجسم بما هو جنس، وما هو باقي إنّما هو الجسم بما هو مادّة، فهذا الجسم الباقي ليس بعينه هو ما يتحصّل بالنّمّ والحسّ، كيف والفصل علّة للجنس، وزوال المعلول بزوال علّته أمر ضروري.

١. المصدر.

٢. شرح المنظومة، ج ٧، ص ٣٦٢.



أقول: المراد بقوله: «بما هو مادة»: أَنَّ الجسم الباقي هو نوع من أنواع الجسم الجنسي، فإذا انعدم فصله الأخير يبقى فصله المتوسط، فيبقى جنسه، ويتحقق نوع آخر من أنواع الجسم الجنسي المطلق، نظير الكم؛ فَإِنَّ الكمَّ الجنسي موجود في ضمن الطويل والقصير، ولكنَّ الطول مرتبة عالية لفصل الكم، فإذا انقطع فهو يكون موجوداً في ضمن القصير المتفصل بفصل آخر، ولازمه عدم الطول. فالموجود هو نوع من أنواع الكم الجنسي، كما أَنَّ المعدوم أيضاً كان نوعاً آخر منه، وذلك مثل انعدام الهيولي الأولى وانوجاد الهيولي الثانية.

وتوضح ذلك: أَنَّ الفصل الناقص موجود في ضمن الكامل، ولكن لا تجده، فإذا انعدم الكامل يتحقق الحد للناقص، ولما كان الجنس مشتركاً بينهما، فهو موجود بالناقص. وإنما عبّر المؤرّد عن هذا الجنس بالمادة؛ لكونها موجوداً خارجياً له صلاحية أن يكون جزءاً للماهية التي انعدمت، وليس مراده من المادة: ما يكون مقابلاً للصورة؛ فإنها تنعدم بانعدام الفصل؛ لتقومها بالصورة، وهي متحدة مع الفصل حقيقة.

غور في خواص الأجزاء

قوله: في التصديق بثبوتها...

والتصديق عبارة عن مقام الإثبات، ومقام تحصيل المعرفة بثبوت الأجزاء للماهية، فلا يحتاج إلى وسط إذا كان ثبوتها للماهية بديهياً يدركه العقل بعد التفاته إلى معنى الجزء والكل.

قوله: الوسط...

وهو كما مرّ ما يقرن بقولنا: «لأنّه» فيصير واسطة في التصديق بثبوت الأكبر للأصغر في التصديقات النظرية.

قوله: والغنى...

فليست الأجزاء شيئاً وراء الماهية حتّى تحتاج في الوجود إلى سبب غير سبب

الماهية، أو إلى تأثير ثاني من سببها غير تأثيره في جعل الماهية؛ للزوم تحصيل الحاصل.

قوله: إشكال...

وهو أن الكل ليس إلا عين الأجزاء، فتقدّم الأجزاء عليه تقدّم الشيء على نفسه.

قوله: في سبق العلة التامة...

العلّة التامة هي المركبة من العلل الأربع، ونقصد منها: العلة الفاعلية، والعلّة الفاتية، والعلّة المادية والعلّة الصورية.

وتوضيح الكلام: أن المعلول ليس إلا المادة والصورة، وهما لما كانتا جزأين للعلّة التامة؛ فإنهما متحدتان مع الأخيرتين من العلل الأربع، فيجب سبقهما. ولما لم يكن المعلول إلا الذي تركّب منهما يجب تأخرهما.

وذكر المصنف<sup>١</sup> وجهاً آخر في العاشية<sup>١</sup> لحلّ هذا الإشكال. وهو «أنّ العلة المادية والصورية معتبرتان في ناحية العلة لا المعلول؛ إذ المعلول أمر وحداني، على ما عرفت [من]<sup>٢</sup> أن شئيّة الشيء بصورته، وأنّ الفصل الأخير الجامع لوجودات أجناسه وفصوله، هو حقيقة النوع. وإطلاق المركّب على المعلول باعتبار قبول التحليل عند العقل» انتهى ملخصاً.

أقول: لو أنكرنا وجود المركبات الخارجية وأرجعناها إلى التحليلية، وقلنا بكونها بحسب الحقيقة بسائط في الخارج، لتّم هذا الوجه. وأما لو قلنا بوجود مركبات في الخارج، كما هو واقع في بعض أقسام المركبات، فلا يفيد شيئاً ويبقى الإشكال، فالأولى في الدفع ما ذكره من أن المادة بما هي، والصورة بما هي، داخلتان في العلل، وأنهما بما هما مجتمعان، وإن شئت قلت: إنهما بشرط الاجتماع، داخلتان في المعلول.

١. المصدر، ص ٣٦٦، التعليقة: ٤.

٢. الزيادة أضفناها من المصدر.

قوله: شطريّة الاجتماع...

فالهئية الاجتماعية بهذا الاعتبار جزء من أجزاء الكلّ، ويزيد على أجزائه جزء آخر، وهو جزء اعتباري، فيكون لكلّ كلّ نوعان من الجزء: حقيقي واعتباري، وهو الهئية الاجتماعية، وأمّا الحقيقي فهو سائر الأجزاء.

والبرهان على اعتباريّة الهئية الاجتماعية: أنّ وجودها المعيني مستلزم لتكرّر وجودها، وكلّ ما كان كذلك فهو اعتباري ومستحيل الوجود بحسب العين.

أمّا الصغرى؛ فلأنّه لو كان للهئية الاجتماعية وجود عيني وراء وجود الأجزاء، فيكون لها وجود آخر وراء وجوده الأوّل، وهكذا لحصول هيئة اجتماعيّة أخرى من اجتماع وجودات الأجزاء مع وجود الهئية الاجتماعية الأولى وهكذا.

وأمّا الكبرى فهي واضحة بعد تصوّر الصغرى، وفساد الكبرى مع قطع النظر عن استلزام التسلسل وجداني أيضاً؛ من جهة عدم مشاهدة وجودات غير متناهية لكلّ هيئة اجتماعيّة. وهذه من القواعد التي تفتّح بها شيخ الإشراق.

غور في أنّه لا بدّ في أجزاء المركّب الحقيقي من الحاجة بينها

قوله: واحد حقيقة...

أي ما هو بالحمل الشائع واحد، وهو المركّب الحقيقي. ويقابل الواحد الحقيقي، الواحد الاعتباري، وهو كثير حقيقة، ولكنّه اعتبار واحداً، وذلك مثل المسكر والقوم ونحوهما، وسيشير المصنّف إلى المعيار في الوحدة الحقيقية.

قوله: الفقر...

ليستغني الجزء الفقير بسبب اتّحاده مع الجزء الغني، فالواحد الحقيقي يتحصّل من أجزاء بعضها أمر بالقوّة، وهو الجزء الفقير، وبعضها أمر بالفعل، وهو الجزء الغني، وتتبدّل القوّة إلى الفعلية بسبب الاتّحاد.

واعلم أنّه قد يكون للجزء جهة بالفعل وجهة بالقوّة، فتتبدّل القوّة في كلّ من

الجزأين إلى الفعلية بسبب الاتحاد.

قوله: لكونها ضرورية...

قال المصنف في تعليقه:

إذ من البديهيات الفطريات أنه: إذا لم يكن بين الأجزاء حاجة لم يكن بينها ربط، وإذا لم يكن بينها ربط لم تحصل فيها وحدة، فلم يكن تركيب حقيقي<sup>١</sup>.

أقول: ما ذكره من الوجه ليس ببرهان، بل هو من المنبهات؛ فإن المطلوب ليس بنظري، وإنما هو من البديهيات الثابتة التي يتوقف الحكم بها على تنبيه؛ من جهة عدم توجه الذهن إليها من دون منبه، وبعد توجه يحكم بالمطلوب من دون احتياج إلى الوسط.

غور في أن التركيب بين المادة والصورة اتحادي أو انضمامي

قوله: اتحادي...

قال المحقق اللاهيجي في شوارقه:

ذهب السيد إلى أن التركيب على قسمين:

أحدهما: التركيب الانضمامي، وهو أن ينضم شيء إلى شيء آخر، ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل، كتركيب البيت من اللبنة، وتركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية.

والثاني: التركيب الاتحادي، وهو أن يصير الشيء عين شيء آخر ومتحداً معه، ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما، كصيرورة زيد كاتباً، وهما ذات واحدة في الخارج. ومعنى التركيب فيه: أن العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين، نظراً إلى أن أحد الجزأين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الجزء الآخر، ثم

يصير عينه. أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً. ثم قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنّه عين أحدهما. ويبقى من حيث هو عين الآخر. كالجسم والنامي؛ فإنهما أمر واحد وهو الشجر، ثم إذا قطع انعدم من حيث إنّه عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم. وتركيب الجسم من الهيولي. والصورة من هذا القسم<sup>١</sup>.

### قوله: الهيولي الثانية...

وهي متحققة في الجسم المطلق بالنسبة إلى صورالعناصر. وأمّا المتحققة في العناصر بالنسبة إلى المواليد فهي هيولي ثالثة وهكذا. ويطلق عليها أيضاً الهيولي الثانية؛ لأنّ المقصود منها ما ليس في الدرجة الأولى، لا ما يكون في الدرجة الثانية. وإنّما خصّها بالذكر؛ لظهور عرائنها ثم اكتسائها، بخلاف الهيولي الأولى؛ فإنّها غير موجودة عارية. ولعلّه لذلك مثل السيّد بها دون الأولى، حيث قال - كما في الشوارد -

ولنجمل البيان مخصوصاً في الهيولي الثانية مع صورتها ليقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها<sup>٢</sup>.

أقول: لا يخفى عدم خلوّ كلامه من التهاافت؛ فإنّ ظاهر قوله: «ليقاس عليها سائر الهيوليات» أنّ مراده من الثانية: ما يكون في الدرجة الثانية حتّى يصحّ تصوير هيولات أخرى. كما أنّ ظاهر تمثيله بالأجزاء العنصريّة بالنسبة إلى المواليد: أنّ المراد من الثانية: ما ليس في الدرجة الأولى، حتّى يشمل الأجزاء العنصريّة وإلاّ فهي هيولي ثالثة.

### قوله: لكن قول الحكماء<sup>٣</sup>...

حيث إنهم فرّقوا بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة، بأخذ الأولين لا بشرط، فيتحدان، وأخذ الأخيرين بشرط لا، فلا يتحدان كما مرّ في معنيي بشرط لا.

١. شوارد الإلهام، ج ١، ص ١٧٢.

٢. المصدر.

٣. الشفاء، قسم الإلهيات، ج ١، ص ٢٤٥.

### تصالح في المقام

وإن كان المراد من الاتحاد هو كون الجزأين متبدلة حقيقة، كما إذا انعدم الجزء ان وحدث ثالث، ويكون المتحصّل منهما حقيقة ثالثة مغايرة لكلّ من الجزأين تفاعراً كلياً، فالتحقيق يقتضي القول بأنّ التركيب انضمامي لا اتّحادي؛ إذ لم ينعدم الجزء ان ولم يحدث ثالث؛ لوجود آثار كلّ من الجزأين في الكلّ، ولوجود آثار الأجناس في أنواعها.

وإن كان المراد من الاتحاد هو انعدام استقلال الأجزاء وزوال حدودها مع بقاء حقيقتها بنحو اللف والوحدة، فالتحقيق يقتضي القول بأنّ التركيب اتّحادي؛ لأنّ الانضمامي في قبال هذا المعنى مستلزم لكون الشيء الواحد شيتين. وبهذا البيان يمكن أن يقع التصالح بين الطرفين.

### غور في التشخيص

قوله: في التشخيص...

قال المحقق اللاهيجي:

إنّ الماهيّة النوعيّة من حيث هي هي، نفس تصوّرها، غير مانع من الشركة. والشخص منها نفس تصوّره مانع منها، فلا بدّ فيه من أمر زائد، وهو ما به منع تصوّره عن الشركة، وهو المراد من التشخيص<sup>١</sup>.

أقول: توضيح كلامه: أنّ الماهيّة من حيث هي كلّها طبيعي لا تأبى عن وقوع الشركة بحسب ذاتها، والفرد جزئي يمنع بحسب ذاته عن وقوع الشركة، فهما من هذه الناحية مختلفان، بمعنى أنّ الفرد يزيد على الماهيّة بما يمنع عن الشركة، الذي هو مقوم

١. شوارق الإلهام، ج ١، ص ١٧٦.

لجزئيته، وذلك هو التشخيص، وهو من عوارض الماهية من حيث هي؛ ولذا جعله تكملة للبحث عن أحوال الماهية، ويبحث في هذه الفرر عن الأمر الذي يفيد التشخيص، وأنه بأي شيء يتحقق.

قوله: بعوارض مشخصة...

لما كان هذا التعبير موهماً لكون تشخيص الماهية الجوهرية مثلاً بتلك العوارض. أراد المصنف أن يبين أن هذه العوارض ليست بمفيدة للتشخيص حقيقة، فإنها أمور كلية أيضاً، وانضمام كلي إلى كلي غير مفيد للتشخيص وإن كان مفيداً للتمييز. فالمفيد للتشخيص هو الوجود دون غيره، وتلك العوارض إنما هي أمارات التشخيص ولوازمه. كما أن تشخيص الماهية المرضية أيضاً بالوجود، لاهماية جوهرية ولاعرضية أخرى، بما مر من البيان.

قوله: ليس باعتبار فرد...

يعني أن أمارية هذه العوارض ليست باعتبار أفرادها الخاصة؛ لوقوع التبديل بين تلك الأفراد، ولزوال خصوصية فردية منها، وحدوث خصوصية أخرى، مع كون التشخيص باقياً على ماهو عليه، والباقي غير المتبدل وغير الزائل وغير الحادث. فأمارية التشخيص إنما تكون بالقدر المشترك بين تلك الأفراد، وهو نفس ماهياتها، فهي باقية مادام التشخيص باقياً وإن كانت أفرادها متبدلة.

قوله: فكما أن لكل مزاج...

المزاج هو الحالة البسيطة التي تحصل للمركب من التأثير والتأثر في أجزائه، فيختلف المزاج بحسب اختلاف مقدار التأثير والتأثر وكيفيتهما، من أول الحد الذي يتحصل المزاج بحيث لا مزاج قبله، إلى آخر الحد الذي ينعدم المزاج بعده. وما بين هذين الحدين - وقد عبّر عنهما المصنف بالإفراط والتفريط - حدود غير متناهية موجودة بالقوة؛ فإن التأثير والتأثر يقلان الشدة والضعف إلى غير النهاية، بل كل حد منهما أيضاً كذلك حسب قبول الحركة الانقسامات غير المتناهية، وذلك هو المراد من

التعبير بالعرض المريض من المزاج.

قوله: للآئين والمتى والوضع...

اختصاص هذه الثلاثة [من] بين سائر أمارات التشخيص بالذكر؛ لأنها من المعاني التي لا يجوز الاشتراك فيها، بخلاف غيرها من العوارض ففيها الاشتراك جائز. أمّا عدم جواز الاشتراك في الآئين فظاهر؛ فإنّ مكان كلّ جسم مختصّ به. وأمّا عدم جوازه في المتى؛ فلأنّه عبارة عن مقدار التدرّج الزماني المختصّ بكلّ شخص. وأمّا عدم جوازه في الوضع؛ فلأنّه عبارة عن نسبة الأجزاء إلى أنفسها وإلى الخارج عنها، فكيف يتحقّق الاشتراك في مثل هاتين النسبتين.

نعم يجوز وقوع الاشتراك في بقية أمارات التشخيص، فيجوز اشتراك جسمين في طول خاصّ، وهو نوع من الكمّ أو في لون خاصّ، وهو نوع من الكيف، فالاختصاص يقع في أفرادهما، بخلاف الاختصاص في الثلاثة المذكورة، فإنّه في نفس أنواعها.

قوله: إذ لا يفيد ضمّ...

أراد إقامة البرهان على ما ادّعاه، بأنّ العوارض ليست بمشخصات حقيقة للشخص، بل هي أمارات التشخيص.

بيان البرهان: أنّ العوارض المشخصة ليست إلّا ماهيات كلية عرضية، وضّمّها إلى ماهية كلية جوهرية لا يفيد تشخصها وحصول الجزئية فيها وفي تلك الماهية الجوهرية؛ فإنّ من الضروري أنّ الفاقد لوصف لا يكون مفيداً له. فحصول التشخيص يجب أن يكون بأمر آخر، وليس هناك شيء سوى الوجود؛ فإنّه متشخص بنفسه ومشخص لغيره، فالوجود مشخص للماهية المعروضة ولتلك الماهيات العارضة، كما أنّ كلّاً من العارض والمعرض أمانة لتشخص الآخر.

وبيان آخر: أنّ الماهية من حيث هي غير مانعة عن وقوع الكثرة فيها، فكيف اجتماع ماهيات كذلك يوجب المنع عن الكثرة أعني الجزئية والتشخيص. وبعبارة أخرى: كلّ ماهية بحسب ذاتها فاقدة للجزئية فكيف تكون معطية لها بسبب انضمام



مثلها إليها.

قوله: طبيعيتة مثلاً...

قال المحقق الطوسي في التجريد:

ولا يحصل الشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله<sup>١</sup>.

وقال المحقق اللاهيجي في شرحه:

إن التفيد بين المفومات الكلية في أي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على

كثيرين، غاية الأمر أن يفيد الانحصار في فرد<sup>٢</sup>.

أقول: ظاهر كلاميهما أن هذا الحكم مختص بالكلي العقلي، مع أن المصنف يريد مشتركاً بينه وبين الكلي الطبيعي والمنطقي كما بينه في الحاشية، فلذلك أتى بلفظة «مثلاً» حتى لا يتوهم من كلامه الاختصاص بالكلي الطبيعي. والحق معه؛ لاشتراك الكليات في وصف عدم حصول جزئي بسبب اجتماعها.

غور في التمييز بين الشخص والتميز

قوله: مفترق...

الشخص عبارة عن صيرورة الماهية جزئياً وشخصاً، فهو صفة للماهية بحال نفسها. وأما التميز فهو عبارة عن امتياز ماهية عن غيرها المشارك لها في وصف، فهو صفة إضافية للماهية تعرضها بالإضافة إلى غيرها. فالشخص والتميز متباينان مفهوماً، وأما بحسب المصادق والتحقق، فالنسبة بينهما عموم من وجه، فمادة اجتماعهما الجزئي الذي اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم. أما تحقق الشخص فيه فلكونه موجوداً متحققاً. وأما تحقق التميز فيه؛ فلكونه متميزاً عما يشاركه في ذلك المفهوم.

١. تبريد الاعتقاد، ص ١٢٥.

٢. شوارق الإلهام، ج ٢، ص ١٨٠.

فالتميّز حصل بنفس التشخّص الحاصل له، وكلاهما تحصّلا بالوجود. وأمّا مادّة افتراق التشخّص عن التميّز، فلاحظ نفس ذلك الشخص إذا لم يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم. وأمّا مادّة افتراق التميّز عن التشخّص فكما في الكلّي الموصوف بوصف كلّي. نعم لو فرض إمكان حصول التميّز للشيء بنفس ذاته ولو لم يكن متصوّراً لكانت النسبة بينهما عموم مطلق. ثمّ إنّه لو قال المصنّف: «افترق» مكان قوله: «مفترق» لكان أجمل وأوفق بالشعر.

قوله: شخصيّة نفسيّة...

إنّ تشخّص الشيء مابه قوام حقيقته فيكون التشخّص صفة له باعتبار نفسه. ولنا كان التميّز عبارة عمّا به امتيازه عن غيره، فيكون صفة للشيء باعتبار لحاظه مع غيره.

غرر في تقسيم للتشخّص

قوله: بمعنى مابه...

ذلك هو المعنى المشهور عندهم للتشخّص، واحترز بذلك عن معناه الآخر الذي قد يطلق عليه، وهو المرادف للتميّز كما يقال: تشخّص الكلّي، ويقصد منه تميّزه عن كلّي آخر.

قوله: فإنّ تشخّصه...

لا يخفى ما في هذا الكلام؛ فإنّ تشخّص كلّ موجود عين وجوده، فالأولى أن يقال: فإنّ تشخّصه عين ذاته التي هي عين وجوده،

قوله: مكثفياً بالفاعل...

أي يكفي في تحقّقه نفس العلّة الفاعليّة، فلا يحتاج في وجوده إلى وجود أمر آخر كالعلّة الماديّة والصوريّة، وكمتملّق يتعلّق به كوجود النفس، وكمحلّ يحلّ فيه كوجود العرض والصورة الجسميّة.

قوله: ليست بذواتها شخصيّة...

بخلاف الأول تعالى؛ فإن ذاته المقدسة، بذاته يقتضي التشخص ويأبى عن الشركة، وأما العقل؛ فإنها طبائع كلية لاتأبى عن الشركة كما هو الحال في كل ماهية؛ فإنها ليست بذاتها مقتضية للتشخص، وإن تشخصها يأتي من ناحية وجودها. وأما انحصار كل نوع عقلي في فرد فليس من جهة نفس ماهيته، بل من جهة أمر لازم لماهيته، وهو عدم احتياجها في الوجود الخارجي إلى المادة ولواحقها؛ ضرورة أن التكثر في أفراد كل نوع يأتي من ناحية المادة.

قوله: إلا أن مجرد إمكانها الذاتي...

إن الموجودات الإمكانية بمراتبها الوجودية مختلفة من حيث الاحتياج، فكل ما كان أعلى وأشرف وجوداً وأقرب إلى علّة اللعل، يكون احتياجه أقل، وكل ما كان أخس وأبعد بحسب الشرف الوجودي عن علّة اللعل يكون احتياجه أكثر. ولما كانت العقول الكلية المجردة أشرف الموجودات الإمكانية عندهم؛ فلذلك يكون الاحتياج فيها أقل، فوجود العقل متوقف على نفس إفاضة العلّة الفاعلية، بمعنى أن نفس فقره الذاتي الذي هو الإمكان يكفيه لقبول فيض الوجود من ناحية الفياض المطلق، بخلاف النفس؛ فإن احتياجها أشد، فهي مضافاً إلى احتياجها إلى إفاضة من ناحية العلّة الفاعلية، محتاجة إلى وجود بدن قبلاً حتى تكون متعلقة به. فالعلّة الفاعلية عند إرادته إيجاد النفس لزمه إيجاد بدن لها أولاً ثم إفاضة النفس عليه، وبخلاف الجسم؛ فإنه محتاج إلى الهويلى والصورة احتياج المركب إلى أجزائه، وبخلاف المرض؛ فإنه محتاج أيضاً إلى وجود جسم يصير موضوعاً له ويحل فيه المرض. وبخلاف النسبة التي هي من أضعف الوجودات؛ فإن لها احتياجاً إلى وجود طرفين مقومين لها زائداً على الاحتياجات الأخر.

ثم إن احتياج المتأخر الزماني أكثر من احتياج المتقدم، كما أن احتياج المتأخر بحسب سلسلة اللعل أكثر من احتياج المتقدم.

قوله: فلا جرم...

قال المصنّف في التعليقة: «إذ تكثر الأفراد من نوع واحد بالمادة القابلة للفك<sup>١</sup>». أقول: مثلاً إنَّ حصول التكثر لأفراد الماء إنّما هو بسبب قبول الماء الانقسام؛ بسبب المادة الحالة فيه، فإذا فرضنا أنّه لم يكن الماء قابلاً للانفصال لكانت جميع المياه ماءً واحداً ولاستحال تكثر أفرادها، كما هو الحال في الفلك؛ فإنَّ المادة الفلكيّة حسب زعمهم غير قابلة للفك؛ ولذا صار نوع كلّ فلك منحصر في شخص أيضاً مثل أنواع العقول، ولكنّ الوجه مختلف فيهما، وقد مرّ.

قوله: منحصر في شخصها...

إنَّ الحقائق العينيّة لما كانت حقيقة كلّ منها أمراً واحداً بسيطاً لا سبيل إلى وقوع التثني فيها ولا إلى حصول التكثر؛ فالتكثر إنّما يعرضها بسبب أمر خارج عن حقيقتها؛ فإنّه المكثر لها؛ وإذا لم يعرضها ذلك، فكلّ حقيقة واحدة وليست بمتكرّرة، ولذلك لم يقع التكثر في العقل المجرد، فإنَّ نوعه منحصر في شخصه فهو أعلى وأشرف من أن يعرضه مكثر خارج عن حقيقته؛ ولذا لا يحتاج في الوجود إلى غير العلّة الفاعليّة.

قوله: القابل الخارجي...

أي فيه احتياجان: احتياج إلى القابل العقلي واحتياج إلى القابل الخارجي. أمّا القابل العقلي فهو الإمكان الذاتي، ومعنى كونه قابلاً عبارة عن عدم إباطه عن قبول الوجود والعدم. ومعنى كونه عقلياً أنّ وجوده في العقل وليس في الخارج. وأمّا القابل الخارجي فهي المادة التي تكون موجودة في الخارج.

قوله: هو الهولي...

الهولي هي الجوهر القابل، والقابليّة عين حقيقتها، وتسمّى بـ«المادة» أيضاً. وهي على أقسام، منها: ما لا يقبل سوى صورة واحدة فهي هولي الفلك، ويكون نوعه أيضاً منحصر في شخصه؛ لأنّ ما يصلح أن يكون مكثرأ لا يقبل إلا صورة واحدة، فإنّها غير

قابله للفلك، فإنَّ حصول التكثر إنما يكون بسبب قبول الهيولى صوراً متعدّدة، والهيولى الفلكي غير قابل لذلك؛ ولذلك قالوا: إنَّ موادَّ الأفلاك متباينات لا تقبل كلّ واحدة منها إلاَّ الصورة الفلكيّة التي عرضت لها.  
قوله: إبداعياً...

الموجود الإبداعي ما يكون مقارناً للمادّة، ولكن ليس بمسبوق بها، فإذاً لا يكون له مخصّص، وذلك مثل الكائنات الأثيريّة، وهي الأفلاك، ويقابله الموجود العنصري؛ فإنّه بعد احتياجه في الوجود إلى القابلين محتاج أيضاً إلى أن تسبقه مادّة تكون مخصّصة له بنحو خاصّ من الوجود.

قوله: منحصر في الشخص...

كلّ نوع مادّي تأبى طبيعته عن الانفصال يكون نوعه منحصراً في فرد كالفلك؛ فإنَّ الهيولى الفلكي لا تأبى بحسب ذاتها عن الانفصال، وإنّما الآبي عنه هو الصورة النوعيّة الفلكيّة، التي هي كفصل مقسم لكلّ فلك.

هذا ولكن يظهر من تعلّيق المصنّف أنّ الهيولى الفلكي لا تقبل الانفصال حيث قال (قد):

لأنّه وإن كانت له مادّة إلاّ أنّه ليس لها لواحق هذه المادّة العنصريّة من الفصل والوصل والكون والفساد والإحالة والاستحالة ونحوها<sup>١</sup>. وعلى هذا الكلام تكون الهيوليان: العنصريّة والفلكيّة متباينين.

ويرد عليه: أنّ لازم هذا الكلام أن لا يكون الهيولى الفلكي قابلاً محضاً وصرف القوة.

قوله: بل لا بدّ من مخصّصات...

لما كانت الهيولى في العنصريّات تقبل أكثر من صورة واحدة فهي تقبل الفصل

والوصل والإحالة والاستحالة. فكلّ صورة حلّت في الهيولى تكون مخصّصة للهيولى لقبول الصورة التي تحلّ فيها من بعد.

فالمراد من المخصّصات هي الصور السابقة الحالة في الهيولى التي خصّصها لقبول صور خاصّة دون غيرها، مثلاً عروض صورة زيد على هيولى الإنسان تخصّصها لقبول صورة ابنه من بعد. والحال كذلك في جميع الصور السوابق بالنسبة إلى اللواحق. قوله: حتّى يتقرّب القابلان...

وهما الإمكان الذاتي والهيولى، ويعبّر عن الأوّل بـ«القابل العقلي» من جهة وجوده في العقل وعدم وجوده في الخارج، ويعبّر عن الثاني بـ«القابل الخارجى» لكونها موجودة في الخارج، ويعرضه الإمكان الاستعدادي الذي هو أيضاً أمر خارجي. قوله: وإن تعدّوا...

إشارة إلى الإفاضات التي تفيض من المبدأ إلى المادّة دائماً، فكلّ إفاضة صورة بعد صورة وموهبة بعد موهبة، ويحصل للمادّة تشخّص بعد تشخّص وفعليّة بعد فعليّة، والفعليّة السابقة لها مقدّميّة لقبول المادّة الصورة اللاحقة. وإن شئت إيضاح ذلك فانظر إلى وجودك فإنّه مسبوق بوجودي أبويك ووجود كلّ منهما مسبوق بوجودي أبويهما. وإن شئت تعدّد الوجودات التي لها دخل في وجودك من وجودات آبائك وأمهاتك، ومن وجودات أخرى من الأمكنة والأزمنة والشرائط وغيرها، تعرف عجزك عن التعداد ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا﴾<sup>١</sup>.

قوله: خلافاً لبعضهم...

هما المحقّق الدواني وسيّد المدقّقين حيث قالوا:

إن الكليّ والجزئي لا يتفاوتان بنفس ذاتيهما، بل هما أمر واحد، والتفاوت بينهما جاء من ناحية الإدراك فقط، مثلاً إذا أدركت ماهيّة بنحو الإدراك الإحساسي كان المدرك

١. إبراهيم (١٤): الآية ٣٤.

٢. انظر شوارف الإلهام، ج ١، ص ١٧٧.

شخصياً وجزئياً وإن أدركت بالعقل كان كلياً فنفس الماهية المدركة مع قطع النظر عن الإدراك ليس بكلي ولا جزئي والكليّة والجزئية تعرضان لها من ناحية الإدراك.

قوله: وأنت لا تحتاج في إبطاله...

أبطله المحقق اللاهيجي في الشوارق بـ:

أن لازم هذا القول «أن لا تكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه، شخصاً فيه»<sup>١</sup> بل من حيث هي محسوسة شخصاً.

أقول: يمكنهما الالتزام بهذا الإشكال بأن يقولوا: إن الماهية الموجودة في الخارج بحسب ذاتها ليست بكليّة ولا جزئية وإنما تعرضان لها هاتان الصفتان بسبب الإدراك، ولعل ذلك هو المدلول المطابق لدعواهما.

فالتحقيق في إبطال هذا الكلام أن يقال: إن ما أدرك بالحس يجب أن يكون موجوداً في الخارج وإلا لم يكن محسوساً فإذا كان موجوداً لزم أن يكون جزئياً؛ لاستحالة وقوع الشركة فيما وجد في الخارج، فاستحال وجود الكلي في الخارج، فهو في الذهن. فالكلي والجزئي متغايران وجوداً وموطناً وصفة.

قوله: إلى مؤونة زائدة...

بمعنى أن نفس تصوّر الكليّة والجزئية مبين لفساد هذا القول؛ فإن الكليّة والجزئية صفتان للشيء باعتبار نفسه، فهما أمران نفس الأمر بين، وليستا بصفتين للشيء باعتبار صيرورته معلوماً لغيره، والمنازع منكر للوجودين الخارجي والذهني، مع أن حقيقة الإدراك أمر واحد سواء أكان تعقلياً أم إحساسياً. كما أن المدرك فيهما أيضاً واحد وهو النفس. فلامحالة يكون الاختلاف بينهما بحسب المدرك دون غيره.

ويلزم منه أن يكون تقسيم الماهية إلى الكلي والجزئي غير حاصر لوجود ثالث، وهو الخارج عن الإدراك مع أن تعريفهما واقع بين السلب والإيجاب.

### التشكيك في الماهية<sup>١</sup>

اختلفوا في جواز وقوع التشكيك في الماهية فذهب فلاسفة الإشراق<sup>٢</sup> إلى جوازه وقالوا: إن الافتراق بين شيئين قد لا يكون في تمام الماهية - كما في المتباينين - ولا ببعض منها - كما في النوعين الواقعين تحت جنس واحد - ولا بلواحق زائدة عليها - كما في الفردين للماهية - فقد يكون بالكمال في نفس الماهية والنقص فيها فتكون ذات مراتب بحسب الكمال والنقص، فلها عرض عريض بالقياس إلى مراتب نفسها وراء مالها من العرض بالقياس إلى أفرادها المتضمنة لها ولغيرها من الفصول واللواحق. وقال قوم<sup>٣</sup> باستحالة وقوع التشكيك في الماهية، وإن ما يترأى فيه التشكيك - كالواقع في الكيفيات من الشدة والضعف وكالواقع في الكميات من الزيادة والنقصان - إنما يكون واقعاً في وجودها وليس بواقع في ماهياتها... واشتهر هذا القول بينهم، ولعلّه محل إطباق المتأخرين.

نعم ظاهر كلام صاحب الأسفار<sup>٤</sup> موافقة الإشراقيين وإن كان السيد الاستاذ دام ظلّه أوّل كلامه إلى التشكيك في حقيقة الوجود، ولكنّه خلاف ظاهر كلامه.

احتجّ القائل بالاستحالة بأنّ الأكمل إن لم يكن مشتملاً على أمر زائد على الأنقص فلافتراق بينهما، وإن اشتمل عليه فهو إما معتبر في نفس الطبيعة فلاشتراك بينهما وإما زائد عليها فليست للطبيعة أكمل وأنقص.

والجواب عن هذا الاحتجاج بأنّه مصادرة؛ لابتنائه على القول بكون جميع

١. أوردنا هذا البحث تكميلاً للفائدة؛ فإنّه من المباحث الهامة ولم يتعرض له المصنّف وإن أشار إلى مذهبه في قوله في مباحث الوجود:

كذا لزوم السبق في العلّة مع عدم التشكيك في الماهية. (منه ع)

٢. انظر: الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٧ - ٤٢٨.

٣. المصدر، ص ٤٢٨.

٤. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٧، ص ٤٤٦.



الماهيات متواطئة، إذ يقال على مذهب جواز التشكيك: إنَّ الزائد معتبر في نفس الطبيعة والاشترك موجود وقدان الكمال في الناقص غير مخل بالاشترك إذا كانت الطبيعة مشككة.

ومن حججهم: أنَّ ذات الشيء إن كانت هي الكاملة فالناقصة والمتوسطة ليستا بنفس الذات، وكذا إن كانت الذات كلاً من الناقصة والمتوسطة فالباقيتان ليستا بتلك الحقيقة بعينها.

وهذه الحجة لاتخلو أيضاً من المصادرة، مضافاً إلى أنَّ فيها قياس الوحدة النوعية إلى الوحدة العددية من دون دليل. فالوحدة العددية هي التي لاتحمل التعميم والتفاوت. وأمَّا الوحدة النوعية فتصلح بأن تكون جامعة للحدود الثلاثة: الزائدة والناقصة والمتوسطة.

وأمَّا قولهم بأنَّ مايتراءى فيه التشكيك فهو واقع في وجوده، وليس بواقع في ماهيته. فهو أيضاً بلادليل، فإنهم ادَّعوه من جهة زعمهم استحالة التشكيك في الماهية. مضافاً إلى أنَّ التشكيك الواقع في الوجود غير مانع عن وقوعه في الماهية أيضاً؛ إذ لامانع عند العقل لوقوع التشكيك في كليهما معاً سبباً مع اتحادهما في الخارج.

والحق جواز وقوع التشكيك فيها؛ لعدم وجود مايرشدنا إلى استحالتة كي يؤول مايتراءى فيه التشكيك في الماهية إلى التشكيك في الوجود، ولمشاهدة الوجدان بأنَّ لكل نوع أفراد ممتازة واجدة لكمالاته التي تفقدها أفرادها الأخر وأول الدليل على إمكان الشيء وقوعه.

فإن قلت: لو كان التشكيك واقعاً في الماهية لزم عدم صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الأخس عند صدقه على الإنسان الأشرف.

قلنا: البحث الفلسفي غير تابع للصدق العرفي، قال صدر المتألهينؑ:

إنَّ التعميل على مجرّد اللفظ وإطلاق لُهل العرف قبيح من أرباب العلوم العقلية، وليس من دأب الحكميم اقتباس الحقائق من العرفيات اللسانية... مضافاً إلى أنَّ التواطؤ في

الصدق غير مانع عن وقوع التشكيك في الحقيقة؛ لعدم الملازمة بين التواطؤ في الصدق والتواطؤ بين المصاديق؛ فإنَّ صدق مفهوم الوجود على الوجود الواجبي وعلى الوجود الإمكانى بالتواطؤ وشتان ما بين ذلك الوجود الكمالي وبين غيره من الافتراق. كما أنَّ صدق مفهوم السواد على الشديد منه والضعيف بالتواطؤ، وهو غير مناف لوقوع التشكيك في حقيقته وكذا صدق مفهوم الخطَّ على الخطَّ الطويل وعلى الخطَّ القصير بالتواطؤ لا ينافي وقوع التشكيك في حقيقته بالزيادة والنقصان.

ثمَّ إنَّ القول بوجود أرباب الأنواع وبالمثل الأفلاطونية ملازم للقول بوقوع التشكيك في الماهية، وكذا الحجج القائمة على ذلك القول يدلُّ عليه أيضاً، كما أنَّ الحجج القائمة لإثبات الوجود الذهني مفيدة للمقام. وكذلك القول بوقوع الحركة في الجوهر.

## في الوحدة والكثرة

قوله: في الوحدة والكثرة...

الوحدة والكثرة من المفاهيم العامة وهي التي تعرض للموجود بما أنه موجود، ولا تختصّ بموجود دون موجود. فالبحت عنهما بحث عن الأمور العامة، خلافاً للمحقق اللاهيجي في الشواذ<sup>١</sup> حيث جعلهما من لواحق الماهية وجعل البحث عنهما من توابع مبحث الماهية.

غور في غنائهما عن التعريف الحقيقي

قوله: أعم الأشياء...

فلاجنس لها حتى يكون لها حدّ مشتمل عليه، فليس لها تعريف حدّي. ولاعرض لها عاقاً حتى يكون لها رسم مشتمل عليه، فلايجوز أن تعرّف بتعريف رسمي. أضف إلى ذلك أن الوحدة ليست من الماهيات الحقيقية فلاجنس لها ولافصل ولاعرض لها ولاخاصة، بل هي من المفاهيم ومبيّنة عند الكلّ حتى عند الأطفال، وليس هناك مفهوم أوضح منها حتى تعرف الوحدة به؛ ولذا من قصد تعريف الوحدة فقد وقع في الدور، أو

عرّفها بما تكون الوحدة أعرف منه.

نعم يمكن أن يقصد من التعريف توجيه النفس إلى ما يعرفه من المعنى بحسب طبيعتها وارتكازها من مفهوم الوحدة، كيف وهو من البديهيات الثانوية التي تحتاج معرفتها إلى توجه من النفس. ولعلّه لذلك عرّفها المصنّف بمساومتها للوجود؛ مدّعياً بأنها أعرف من الكثرة عند العقول، وأنّ الكثرة أعرف منها عند الخيال. والوجه في كلّ من الأعرافيّة هو السنخية.

قوله: وسرّ أعرافيّة الأعم...

وبوجه آخر: أنّه لما كانت حقيقة الأخصّ عبارة عن الأعمّ مع قيد زائد فمعرفة الأخصّ كأنّه تتحلّ إلى معرفتين: معرفة الأعمّ ومعرفة القيد. فمعرفة الأخصّ من الأخصّ تتحلّ إلى معرفات ثلاث وهكذا.

ومن البديهي: أنّ ما يحتاج إلى معرفة واحدة تكون معرفته أسهل فهو أعرف من الذي تتوقف معرفته على معرفتين، فمأهوا أعمّ الأشياء أعرفها وما يكون أخصّ الأشياء خلافة.

قوله: ولهذه السنخية...

كلّما كان الوجود أشرف فهو بالبساطة والوحدة أقرب. وكلّما يحدث تنزّل في الوجود يقع تكثر فيه، وأوّل تكثر حدث في العالم هو التكثر العقلي؛ فإنّ العقل له ماهيّة ووجود، ثمّ التكثر النفسي؛ فإنّ للنفس ماهيّة ووجوداً وتعلّقاً، وهكذا إلى وصول الفيض إلى عالم المادّة التي هي متار الكثرات.

ثمّ إنّ العقل النظري - وهو المرتبة الشامخة من النفس - أعلى وأشرف من مرتبة الخيال، بل قيل بوقوع الاتحاد بينه وبين العقل الفعّال عند حصول إدراك له، فسلّ عقل النظري سنخية مع الوحدة فتكون الوحدة عنده أعرف. وأمّا الخيال فلمّا كان عالمه عالم المقدار ويلزمه التكثر فتكون الكثرة عنده أكشف.

قوله: عين الوجود في العين...

كما أنَّ الوجود يطلق على معنيين.

أحدهما: مفهوم عامٌ بديهي من المعقولات. الثانية وهو الذي يعرض لكلِّ موجود. والثاني: ما به حقيقة الحقائق ومأخوذه أنَّه في الأعيان. كذلك يكون للوحدة معنيان:

أحدهما: أمر انتزاعي مصدرى عامٌ، أي ما يوصف به الشيء الواحد وهو من الأمور العقلية التي لا وجود لها في الخارج. والثاني: ما به يكون الشيء واحداً بالذات ويمنع عن وقوع الكثرة فيها، وهو أمر حقيقي. والاتحاد بين الوحدة والوجود في المعنى إنما هو بين المعنيين الأخيرين. وقال بعض المحققين:

لفظ الوحدة يطلق بالاشتراك الصناعي على معنيين:

أحدهما: المعنى الانتزاعي المصدرى، أي كون الشيء واحداً. ولاشبهة في أنَّه من الأمور العقلية التي لا تحقق لها خارجاً. والآخر: ما به يكون الشيء واحداً بالذات ويمنع وقوع الكثرة فيها، وهذا المعنى من لوازمه نفي الكثرة. بخلاف المعنى الأول؛ فإنه من لوازم نفي الكثرة. والوحدة بالمعنى الانتزاعي ظلُّ للوحدة الحقيقية الأصلية ينزع منها من نفس ذاتها وفي غيرها لأجل ارتباطه وتعلقه بها. فقد علم أنَّ الوحدة الحقيقية والهوية الشخصية والوجود الحقيقي - لا الانتزاعي - كلها واحدة بالذات متغايرة بحسب الاعتبار<sup>١</sup>.

غور في تقسيم الوحدة

قوله: بالوحدة الحقَّة...

الوحدة الحقَّة هي بحث الوجود الذي لا يكون مركباً من الماهية والوجود. كالحقِّ

الواحد تعالى الذي قد ثبت أن ماهيته إنشئته وكنفس الوجود المنبسط. وإن كانت الوحدة الحقّة فيه ظلّية وفي الحقّ الأول - تعالى - أصلية نورية.

قوله: والأوّل إمّا واحد بالخصوص...

المراد من الأوّل - وهو الذي مقابل للثاني - هو الذات الذي ثبتت له الوحدة، لا الواحد الحقيقي المنقسم إلى الوحدة الحقّة وإلى غير الحقّة؛ فإنّ تقسيم الوحدة الحقّة إلى الواحد بالعموم المفهومي غير معقول.

قوله: وإذا الخصوص العددي...

ويقال له: الواحد الشخصي.

قوله: كمبدأ الأعداد...

إن أريد من الواحد الذي هو مبدأ الأعداد، ما يقع تحت العدّ فيصحّ أن يحكم عليه بأنّه عدد؛ لأنّه واقع تحت العدّ. وإن أريد منه الكمّ المنفصل فلا يصحّ أن يحكم على الواحد بأنّه عدد؛ إذ من خواصّ الكمّ قبول القسمة والواحد لا يقبل القسمة الحقيقية فهو مبدأ الكمّ المنفصل ومقوّمه. كما أنّ النقطة ليس من الكمّ المتّصل؛ من جهة عدم قبولها القسمة. وكذا لو عرّف العدد بأنّه نصف مجموع حاشيته فالواحد ليس بعدد أيضاً؛ إذ لاحاشية له من طرف القلّة حال كونه نصف حاشيته من طرف الكثرة.

ولا يخفى أنّ الكسور لاتعدّ من الأعداد وإن كان يتقوّم بها الأعداد. إذ ليس للكسور وجود بأنفسها؛ لأنّ موجوديّتها قد تكون تابعة لفرض الفارض.

قوله: آية الوحدة الحقّة...

فكما أنّ نفس مفهوم الوحدة في عالم المفاهيم غير قابل للقسمة كذلك الوحدة في عالم الحقائق غير قابل للقسمة فكما أنّ الأولى بسيطة لا ترتّب فيها كذلك الثانية بسيطة من جميع الجهات لا سبيل إلى الترتّب فيها.

نعم لآمانع من تعدّد الوحدة المفهومية وتكرّرها، بل بذلك تتحقّق مفاهيم الأعداد؛

فإنّ الاتنين ليس إلّا الواحد المتكرّر وهكذا، بخلاف الوحدة الحقيقية؛ فإنّ تعدّدها وتكرّرها مستحيل «لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ» ولا يتوهم أنّ الوحدة المفهومية ظلّ للوحدة الحقيقية؛ لأنّ الوحدة المفهومية خيال في خيال وانتزاع محض وسراب، فكيف تكون ظلّاً لها. مع أنّ الظلّ مركّب من النور والظلمة والوحدة المفهومية بسيطة لا تركّب فيها، بل الظلّ للوحدة الحقيقية هو الوجود الإمكانى المتشابه بالعدم.

قوله: الاقتسام الوهمي...

هو الذي يفرض في المقدار كالتصنيف والأثلاث ونحوهما.

قوله: لالْفكّي...

الاقتسام الفكّي هو الذي يوجب خارجاً الفصل؛ إذ به ينفصل أحد النصفين المفروضين عن الآخر ونحو ذلك.

وبه يتعدّم المقدار السابق الذي كان قدراً معيّناً من الامتداد وانوجد مقداران آخران، لأنّه انعدم من المقدار السابق شيء وبقي منه شيء؛ فإنّ ذلك يلزم أن يكون مركّباً والحال أنّ الأعراض بسائط خارجية.

قوله: والوحدة الغير الحقيقية...

الوحدة غير الحقيقية عبارة عمّا يعرض لأمر متكرّرة بحسب الواقع، ومن جهة اشتراك تلك الأمور في أمر يقال لها: إنّها واحدة من تلك الجهة.

قوله: تناسب وتوازي...

التناسب هو الذي يكون كلّ واحد من الشيئين أو أكثر، يشتركان في الاتّصاف بإضافة، مثل فاعلين؛ فإنّهما مشتركان في وصف الفاعلية وكالمنفعلين.

والتوازي ما يكون نسبة كلّ واحد من الأمرين إلى الآخر، عين نسبة الآخر إليه كالخطّين المتوازيين.

غور في الحمل

قوله: الهووية...

لما كان الحمل عبارة عن الحكم باتحاد للمحمول مع الموضوع في الجملة، يقال: الموضوع هو المحمول، فالتعبير بـ«هو هو»، اختصار لذلك، والضمير الأول راجع إلى الموضوع والثاني إلى المحمول. وقد بنوا من هذين الضميرين مصدراً جملياً، وعرفوه باللام وقالوا: «الهووية».

وقد جعل هذا المصدر إشارة إلى الحكم بالاتحاد بين شيئين مطلقاً أو في الوجود. كما أن الحمل أيضاً ممّا تتحقّق به الوحدة فصار من مباحثها.

قوله: من العوارض الذاتية...

العرض الذاتي: ما يعرض للشيء بلا واسطة في العروض فيكون عارضاً لنفس الشيء وذاته، ولكن ذلك في عالم الحقائق. وأمّا جعل الهووية من العوارض الذاتية للوحدة فهو تشبيه للاعتبارات بالحقائق. ومثله الحال في الغيرية التي جعلت عرضاً ذاتياً للكثرة.

قوله: جهتي الوحدة والكثرة...

قد عرفت معنى الحمل ففيه اعتباران، فمن جهة توقّف الحكم على موضوع ومحمول يعتبر فيه الكثرة، ومن جهة أن فيه الحكم بالاتحاد يعتبر فيه الوحدة، فالوحدة الصرفة - التي لا يلاحظ فيها الكثرة من أيّ جهة - لا حمل فيها. كما أن الكثرة الصرفة - التي لم يلاحظ فيها الوحدة من أيّ ناحية - لا حمل فيها.

نعم، قد يفرض الشيء الواحد شيئين اعتباراً ثم يحكم باتحادهما فيتحقّق الحمل. ومثله الحال في الحكم بالوحدة الاعتبارية في الكثير.

قوله: كتفاير الإجمال والتفصيل...

وكتفاير المجهول والمعلوم فيجعل المجهول موضوعاً ويحمل عليه المعلوم وذلك



مثل حمل الحدّ على المحدود. وكتفسير اللفظ وتبيينه الذي يصنعه اللّغوي والترجمان بخلاف الحمل الشائع إن يجعل المجهول محمولاً.

قوله: ووجه التسمية ظاهر...

أمّا تسميته بالشائع؛ فلأنّه الشائع من أقسام الحمل، فإنّ الحمل الأوّلي ينحصر بموارد معيّنة قد أشرنا إلى بعضها. وأمّا توصيف ذلك الحمل بالصناعي؛ لكونه المستعمل في الصناعات ومباحث العلوم. وتسمّى به «الحمل المتعارفي» أيضاً.

قوله: والاشتقاق...

إن كان مفهوم قد أخذ بشرط لا بحيث يكون آيياً عن الحمل كالبياض مثلاً. فإن حصل له اتّحاد مع أمر آخر كالإنسان مثلاً وأريد الدلالة على هذا الاتّحاد ينضمّ إلى ذلك الأمر كلمة «ذو» ليفيد معنى الحمل وأخرج من بشرط لائتية إلى اللابشرطيّة، فيقال: الإنسان ذو بياض.

وقد يشتقّ من نفس الكلمة ويؤتى بهيئة وصفيّة تفيد معنى «ذو» كالأبيض مثلاً. إذن حمل البياض على الإنسان حمل بالاشتقاق وذو هو، وحمل ذو بياض أو الأبيض عليه حمل هو هو وبالمواطاة.

قوله: عقد الوضع وعقد الحمل...

عقد الوضع عبارة عن القضية الفرضيّة التي حكم فيها بثبوت مفهوم الموضوع لذات الموضوع؛ فإنّ العقد بمعنى القضية.

قال الشيخ: إنّ الجهة التي حاكمة في هذا العقد هي الفعلية.

وقال الفارابي: «إنّها الإمكانية» فعقد الوضع عند الشيخ إنّما يكون بالفعل وواقفه الكلّ وأمّا عند الفارابي فهو بالإمكان. ففي قولنا: «كلّ إنسان ضاحك» يقصد من الإنسان: كلّ ما صدق عليه الإنسان بالفعل عند الشيخ وكلّ ما صدق عليه الإنسان بالإمكان عند الفارابي، والوجدان حاكم بأنّ الحقّ مع الشيخ وإلّا لزم أن يكون مراد القائل كون المعنى ضاحكاً أيضاً.

وأما عقد الحمل فهو نفس المدلول الظاهر من القضية، وهو إثبات مفهوم المحمول لذات الموضوع، فيصير المعنى: كل ما صدق عليه الإنسان فهو ضاحك. ثم إن تقسيم الحمل إلى بتيّة وغير بتيّة باعتبار عقد الوضع، وأما بقيّة انقساماته فهو باعتبار عقد الحمل.

قوله: فلاوضع مقدّم فيها...

كلّ قضية حمليّة تنحلّ إلى قضية شرطية يؤخذ مقدّمها من عقد الوضع في القضية الحملية، وتاليها من عقد الحمل في تلك القضية، فيقال في «كلّ إنسان ضاحك»: كلّ ما صدق عليه الإنسان فهو ضاحك.

ومن المعلوم أنّ المراد من وضع المقدّم: إيجابه، فوضع المقدّم مستلزم لوضع التالي، كما أنّ نفي التالي مستلزم لنفي المقدّم، ولكن صدق الشرطية غير مستلزم لإيجاب المقدّم؛ بأن تكون قضيته موجبة صادقة، بل صدقها متوقّف على ثبوت الملازمة بين المقدّم والتالي، فالشرطية صادقة ولو كان طرفاها كاذبين.

قوله: والهلّة البسيطة...

قد يكون المحمول نفس الوجود وحده، كما يقال: الإنسان موجود، والمحمول - هنا - هو الوجود المطلق الذي يكون مفاداً لـ «كان الناقصة» ويقع جواباً عن «هل البسيطة»، ونقصد من هذا الوجود: وجود الإنسان وثبوته.

وقد يكون المحمول وجوداً مضافاً، كما يقال: الإنسان كاتب، والمراد: أنّ الإنسان موجود له الكتابة، ونقصد من هذا الوجود: وجود الكتابة للإنسان. وهذا الوجود هو الوجود المقيّد الذي يكون مفاداً لـ «كان الناقصة»، ويقع جواباً عن «هل المركبة». ومن هنا ينقسم الحمل إلى حمل يكون مفاده ثبوت الشيء، وإلى حمل يكون مفاده ثبوت شيء لشيء.

قوله: فلاحيثيّة تقييدية...

بيان لمعنى اتحاد مفهوم الموجود مع الماهية.

قال ﷺ في تعليقه على الأسفار: «إنَّ معنى الاتحاد مع المفهوم: كون الشيء بذاته بلاحيثية تقيديّة مطلقاً - خارجيّة وذهنيّة - منترعاً منه ذلك المفهوم...».

أقول: التحيث بالحيثية التقيديّة الخارجيّة نظير انتزاع مفهوم موجود، من الوجودات الإمكانية بناءً على أصالة الوجود. ولا يخفى أنَّ انتزاع مفهوم موجود من الماهية مع عدم التحيث بحيثية مستلزم لكون الماهية الإمكانية واجبة الوجود؛ إذ المفروض أنَّ مفهوم موجود لا يحاذيه شيء في المصادق إلّا نفس الماهية. فظهر ضعف ما ذكره المصنّف ﷺ. ووجه الضعف: أنَّ الواجب هو الذي ينتزع منه مفهوم الموجود من دون أيّة حيثية.

### غور في التقابل وأقسامه

قوله: من غيريّة تقابل...

التقابل من العوارض الذاتية للغيريّة؛ فإنّ المقسم للتقابل هو الغيران، ويراد منهما: المختلفان في الوجود الخارجي، فيقال: الغيران إن امتنع اجتماعهما في مكان واحد وفي زمان واحد من جهة واحدة، فهما متقابلان، وإلّا فمتخالفان.

قوله: فبقيد وحدة المحلّ دخل...

وخرج مايجوز اجتماعهما في محلّ واحد كالسواد والسطح، وكاجتماع الأعراض التسعة بعضها مع بعض.

قوله: ضدّ مشهوري...

الضدّ المشهوري أعمّ مطلقاً من الضدّ الحقيقي. ثمّ إنّ الضدّ قد يطلق على مطلق المعاند والمطارد فيعمّ الأمر العدمي أيضاً، وذلك مصطلح في أصول الفقه.

قوله: نوعاً...

يعني إذا لم تنحصر قابلية موضوع العدم للملكة بوقت، فالقابلية أعمّ من أن تكون بحسب النوع، مثل الأكمة؛ فإنّه وإن كان بحسب شخصه غير قابل للبصر، ولكنّه قابل

له بحسب نوعه، وهو الإنسانيّة أو بحسب جنسه كالمقرب على زعمهم؛ فإنّها بحسب نوعها وإن كانت غير قابلة للبصر، لكنّها بحسب جنسها. وهو الحيوانيّة قابلة له. قوله: مُروّدة...

إنّ قابليّة الأمرد للّحية ليست في وقت كونه فاقداً لها، بل في غير وقته، ولكن بحسب الشخص. ويمكن أن يقال: إنّ قابليّته بحسب الصنف، وهو الذكورة. قوله: للمشهور...

إنّ تقابل العدم والملكة المشهوري أخصّ مطلقاً من تقابل العدم والملكة الحقيقي لاختصاص الأوّل بالشخص بحسب الوقت وشمول الثاني لمطلق القابليّة سواء كان بحسب النوع أو الجنس أو الشخص لا بحسب الوقت، وإن شئت قلت: بحسب الصنف.

## في العلة والمعلول

قوله: في العلة والمعلول...

إنَّ رابطة العلية والمعلولية بين موجودات العالم بعضها مع بعض أمر بديهي وجداني،  
والمنازع مكابر مقتضى عقله ووجدانه، والكاشف عن ذلك وجود ألفاظ لهذين المعنيين  
في جميع الألسنة العالمية.

ومن المعلوم أنَّ العلية والمعلولية من أحوال نفس الموجود بما أنَّه موجود، فتكون  
من العوارض الذاتية له. فالبحث عن العلة والمعلول بحث فلسفي.

غور في التعريف والتقسيم

قوله: افتقرا...

العلة قد تطلق عندهم ويراد منها: ما يحصل من وجوده وجود شيء ومن عدمه  
العدم. وقد تطلق ويراد منها: ما له دخل في وجود شيء، وهو المراد بقول المصنّف:  
«الذي إليه الشيء افتقر»؛ إذ المقصود من الافتقار هو الاحتياج في الوجود. وهذا  
المعنى هو المقسم، لتقسيم العلة إلى أصنافها؛ لأنَّ المقصود من المعنى الأول هو العلة  
الناتجة، وهي واحدة غير قابلة للتقسيم.

قوله: صدوراً...

ذلك وظيفة العلة الفاعلية كما أنَّ القوام صفة للمعلتين: المادية والصورية.

قوله: ومنه خارج...

هذا تقسيم للعة إلى أصنافها الأربعة. فالمقصود من العنصري: العلة المادية، وهي مبدأ لأخذ الجنس منها. والصوري: العلة الصورية، وهي مبدأ لأخذ الفصل منها. وهاتان العلتان جزءان للشيء وداخلتان في حقيقته.

ثم إنَّ قوله: «لوجود». إشارة إلى العلة الفاعلية، وقوله: «مأجله الوجود» إشارة إلى العلة الغائية. وهاتان العلتان خارجتان عن حقيقة الشيء، فهما مقوم وجودي كما أنَّ الأولين مقوم ماهوي.

قوله: التامامي...

هذا على سبيل التعداد، أو بإسقاط العاطف كما هو دأبه ويذكره في الشرح مراراً. والمقصود: أنَّ علة الوجود أمران: الفاعلي وهو العلة الفاعلية، والآخر التامامي وهو العلة الغائية؛ فإنه قد يعبر عنها بـ«السبب التامامي» لأنَّ تمامية الشيء إنما تكون عند وقوفه، ولا يتحقق الوقوف إلا عند بلوغ الغاية.

قوله: ومأجله الوجود...

يمكن أن يكون ذلك إشارة إلى وجه حصر العلة في أصنافها الأربعة.

وبيانها: أنَّ العلة إما أن تكون جزء لشيء أم لا. والأول ينقسم إلى ما به يكون الشيء بالقوة، وهو العلة المادية، وإلى ما به يكون الشيء بالفعل، وهو العلة الصورية. وعلى الثاني فإما أن يكون بها وجود الشيء، وهي العلة الفاعلية، وإما أن يكون لأجلها وجود الشيء، وهي العلة الغائية.

تقسيم آخر: العلة قد تنقسم إلى السبب وإلى الشرط وإلى عدم المانع وإلى المعد.

والسبب: ما منه وجود الشيء، ويسمى بـ«المقتضي» أيضاً.

والشرط: ما يتوقف وجود الشيء على وجوده وبه تتم فاعلية السبب، وقد تكمل به قابلية المسبب للوجود.

والمانع: ما يتوقف وجود الشيء على عدمه، فالمانع هو الذي يزاحم وجود الشيء؛ فلذا صار عدمه من علل الشيء. ومن المعلوم أن عدم المانع من متممات تأثير السبب، الذي هو الفاعل واقعاً.

وأما المَعْدُ: فهو الذي يتوقف وجود الشيء على وجوده وعدمه، فلو جوده أولاً ولعدمه ثانياً أثر في وجود الشيء. ويمكن عدّه من الشرط ويمكن عدّه من مصدّحات قبول القابل.

قوله: إمّا أن يكون له علم بفعله...

إنّ علم الفاعل بفعله يكون إجمالياً ويكون تفصيلياً. فالعلم الإجمالي عبارة عن علم الفاعل بذاته المستلزم للعلم بفعله؛ فإنّ العلم بالعلّة علم بالمعلول في الجملة.

وهذا العلم الإجمالي سابق على الفعل دائماً. وأمّا العلم التفصيلي فهو العلم بنفس الفعل وبجميع حدوده وقبوده ومقوماته. وهذا العلم قد يكون في مرتبة الفعل، وقد يكون سابقاً عليه.

ووجه الضبط على نحو أوضح: أنّ الفاعل تارة يكون له علم بفعله، وأخرى لا يكون له علم بفعله.

أمّا الذي يكون له علم بفعله فقد يكون علمه التفصيلي بفعله في مرتبة فعله، بل علمه يكون نفس فعله، فهذا هو الفاعل بالرضا. وقد يكون سابقاً على فعله، فإن اقترن بداعٍ وغاية بحيث كان الفاعل فاعداً لها قبل وجود الفعل وبه يصير واجداً لها فهو الفاعل بالقصد. وإن لم يقترن بها، وهو على قسمين: قسم يكون العلم التفصيلي السابق متّحداً مع ذات الفاعل، وعيناً لها فهو الفاعل بالتجلي. وقسم يكون خارجاً عن ذاته وزائداً عليها فهو الفاعل بالعناية.

ثمّ إنّ الفاعل الذي له علم بفعله قد يكون فعله بإرادته كما مرّ من الأقسام الأربعة، وقد لا يكون فعله بإرادته، وهذا هو الفاعل بالجبر.

وأما الذي ليس له علم بفعله فإن كان فعله ملائماً لطبعه فهو الفاعل بالطبع، وإن كان

فعله غير ملائم لطبعه فهو الفاعل بالقسر.

قوله: مع فعله بل عينه...

المعينة: باعتبار الرتبة بقرينة قوله: «علمه السابق بفعله» والعينية باعتبار الحقيقة، ولكن المصنف صرح في التعليقة بأن المعينة باعتبار العنوان والعينية باعتبار المصداق. يعني أن عنوان الفعل وعنوان العلم وإن كانا مختلفين، لكنهما يصدقان على مصداق واحد، فالعلم والفعل متساوقان ومتحدان بحسب الذات والوجود.

قوله: هو علمه السابق بفعله إجمالاً...

قال المصنف في الحاشية:

لو لم يكن علم سابق بالفعل ولو بهذا النحو الإجمالي، كانت الفاعلية على سبيل الإيجاب<sup>١</sup>.

أقول: العلم السابق وحده لا يوجب خروج الفاعل عن كونه موجباً، بل المخرج هو الإرادة التي يستحيل تعلقها إلا بالمعلوم.

قوله: يكون نفس العلم فعلياً...

ينقسم العلم إلى الفعلي والانفعالي. فالعلم الفعلي: ما كانت صورته العلمية الموجودة في النفس منشأ لوجود المعلوم في الخارج. والعلم الانفعالي: ما كان الوجود الخارجي للمعلوم سبباً لحصول الصورة العلمية في النفس. فالعلمان متعاكسان.

قوله: عين الكشف التفصيلي<sup>٢</sup>...

قالوا: إن شئيت الشيء بكماله. كما قالوا: إن العلة حد تام للمعلوم. إذن يكون العلم بالعلّة علماً بالمعلوم بنحو أتم؛ فإن العلة كمال المعلوم.

ثم إن المراد من الإجمال هو بساطة ذلك الوجود. وهو الذي يكون علّة لجميع الأشياء.

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٠٧، التعليقة: ٨.

٢. انظر الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٦٢.



والمراد من التفصيل: اشتغال ذلك الوجود البسيط على كمالات جميع الأشياء، فهو كلّ الكمال وكلّ الكمال.

قوله: انطواء العقول التفصيلية...

العقل التفصيلي هو المرتبة الأعلى من الوجود العلمي للماهية الخارجية، كيف وهو صورة عقلية كلية حاضرة لدى الصقع الشامخ من النفس.

وإنّ العقل البسيط هو الملكة المفيضة الخلقة للعقول التفصيلية. فالعقل البسيط ببساطته حاوٍ لكمالات جميع الصور العقلية التفصيلية. وإنّ المراد من الانطواء، احتواء العقل البسيط لتلك الصور وإتاما يكون بنحو البساطة والوحدة، لا بنحو التركيب والكثرة.

غور في أن اللائق بجانبه تعالى أي أقسام الفاعل

قوله: بماء حياة المعرفة...

ظاهر هذا الكلام ارتضاؤه لهذا القول، القائل بأنّ فاعليته تعالى للأشياء بالتجلي، وقد مرّ بيان المراد من الفاعل بالتجلي، فراجع.

قوله: لصور علمية عوارضاً...

كلمة «عوارضاً» حال «للصور» ولما كانت غير منصرفة لاتقبل التنوين قال بأنّ الألف للإطلاق.

واعلم أنّ الظاهر أنّ المراد من الصور، هو الصور العلمية المرتسمة للمذات الزائدة عليها. ولكن المصنّف أجاز في الشرح إرادة معنى أعمّ منها ومن الصور العلمية القائمة بذواتها التي هي ملاك العلم على قول أفلاطون.

وهذه الإجازة قد أوقعت في مشكلة من جهة إطلاق كلمة العوارض على الصور الأفلاطونية؛ فإنّها ليست بعارضة، بل هي قائمة بذواتها. فعلى المشكلة بأنّ ذلك من باب المشاكلة أو من باب الكناية، وهي تسمية الشيء باسم لازمه.

قوله: إذ الكلّ عنده...

المشائي<sup>١</sup> يقسم الموجودات إلى علمية وعينية، ويقصد من الموجودات العلمية: الصور المرتسمة العارضة لذات العالم. ويقصد من الموجودات العينية: الخارجيات، ثم يقول: إن فاعليته تعالى بالنسبة إلى الأولى إنما يكون بالرضا وفاعليته بالنسبة إلى الثانية إنما يكون بالعناية.

وأما الإشراقي<sup>٢</sup> فهو يقول: إن فاعليته تعالى بالنسبة إلى جميع الموجودات إنما يكون بالرضا لقوله بأن كل موجود عيني فهو موجود علمي وعلم له تعالى. قوله: المثل النورية...

ويقال لها المثل الأفلاطونية؛ لأن القول بها منسوب إلى أفلاطون. واعلم أن المثل جمع للمثال، ويقصد منه: الفرد المجزء العقلاني لكل نوع. والمثل قائمة بذاتها وليست بعارضة لذاته تعالى، وبذلك تفرق عن قول المشائين بالصور المرتسمة التي جعلوها ملاكاً لعلم الباري التفصيلي بالأشياء؛ فإن أفلاطون جعل هذه المثل ملاكاً لعلم الباري التفصيلي بالأشياء، فعلمه تعالى بكل نوع إنما يكون بمثاله النوري الحاضر بين يديه تعالى. وفاعلية الحق لهذه المثل إنما يكون بالرضا، كما يقوله المشاؤون بالنسبة إلى الصور المرتسمة ويقول الإشراقيون بالنسبة إلى جميع الموجودات.

قوله: مشكلة...

المشكلة إحدى المحسنات البديعة، ومنها قول الشاعر:  
قالوا اقترح شيئاً نُجِدْ لك طَبْخَهُ      قلت اطبخوا لي جُبَّةً وقميصاً  
قوله: أعني العلم المصدري...

ويقصد منه: مفهوم العلم المعبر عنه بالفارسية بـ«دانستن». وهذا المعنى لازم

١. انظر المنهاج، قسم الإلهيات، ج ٢، ص ٣٩٨؛ الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٢٣.

٢. انظر معتقات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ١٥٣.

انتزاعي للعلم بمعنى الاسم المصدري المعبر عنه بالفارسيّة بـ«دانش». وعزّق بالصورة الحاصلة عند العقل.

والمراد من لزوم الانتزاعي هو حضور العلم بمعنى الاسم المصدري عند العالم. ثم إنَّ اسم المصدر يدلُّ على نفس الحدث، بخلاف المصدر؛ فإنَّه دالٌّ على الحدث حال كونه مضافاً إلى الفاعل أو إلى المفعول. قوله: بداع...

داعي الفعل هو الذي يدعو الفاعل إليه، فالداعي هو الغاية، ومثّل المصنّف للداعي في أفعاله تعالى، بإيصال النفع إلى الغير على رأي المعتزلي. أقول: ولعلَّ المراد من إيصال النفع إلى الغير: إعطاء الوجود له. ويمكن التمثيل للداعي بالمعرفة؛ لما روي في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»<sup>١</sup>.

غور في أن جميع أصناف الفاعل الثمانية متحققة في النفس الإنسانية قوله: متحققة في النفس الإنسانية...

فيه إشكال؛ لأنَّ الداعي إن كان معتبراً في الفاعل بالقصد فقط بحيث يصير قسيماً للفاعل بالرضا وبالناية وبالتجلي فالفواعل الثلاثة غير متحققة في النفس الإنسانية؛ لأنَّ جميع أفعال النفس معلّلة بالداعي.

وأما عليّة توهم السقوط وفاعليّته للسقوط من الجذع فهو مجرد فرض. سلّمنا ذلك ولكنَّ الفاعل بالرضا وبالتجلي غير متحققين في النفس الإنسانية. وإن كان الداعي قد يعرض للأصناف الثلاثة أيضاً بحيث يمكن تحقّقها بلا داعٍ ويمكن تحقّقها مع الداعي. فمَدَّ الفاعل بالقصد في أصناف الفاعل لمؤ؛ فإنَّه ليس بقسيم لتلك.

١. نقله في التجلّيات الإلهية، ص ١٨٤، الرقم ١٢٥.

قوله: إمّا مبنّي للفاعل أو للمفعول...

«فطر» أي أوجد وأنشأ، فعلى فرض كون الفعل مبنياً للفاعل، تصير كلمة النفس فاعلاً، وكلمة القوى مفعولاً، ويقع التنازع بين فعلي «فطر» ويستعمل في الفاعل وفي المفعول وعلى فرض كون «فطر» مجهولاً تصير لفظة «القوى» نائباً للفاعل فيقع التنازع بين الفعلين أيضاً؛ فإن كلمة القوى تصير مفعولاً لفعل «يستعمل» أيضاً.

وإن فرض صيرورة لفظ «النفس» نائب فاعل لفعل «فطر» لوقع التنازع أيضاً بين هذا الفعل وبين فعل «يستعمل»؛ لأن كلمة «النفس» فاعل له أيضاً. ولكن هذا الافتراض يكون مفسداً للمعنى؛ فإن المقصود بيان فاعلية النفس للقوى، وذلك غير مناسب لمفطورة النفس.

قوله: على أحد الوجهين...

وهو افتراض كون «فطر» مبنياً للفاعل. وقد عرفت وقوع التنازع بين الفعلين على جميع الوجه.

قوله: فظاهره...

فإن الصور الجزئية العلمية حال كونها علماً تفصيلياً للنفس فعل لها أيضاً، ويسبقها علم إجمالي، وهو علم النفس بذاتها، وعلم إجمالي يعمولاتها.  
قوله: فإن النفس بها...

هذا برهان لكون علم النفس بقواها حضورياً، بمعنى أن نفس المعلوم حاضر عند النفس، وليس بحصولي حتى تكون صورة المعلوم حاضرة عند النفس.  
وبيانه: أنه لو كان علم النفس بقواها بالصورة الحاصلة لكانت تلك الصورة إمّا في العاقلة أو في نفس تلك القوة أو في آلة أخرى.

لا سبيل إلى الأول؛ لاستلزامه صيرورة الصورة كلية؛ فإن إدراك الصورة الجزئية

ليس من شؤون القوة العاقلة. ولا يجوز أن يكون معلوم النفس عند علمه بقواها كلياً؛ إذ المفروض أن النفس قد استعملت القوة.

ولاسبيل إلى الثاني؛ لأن إيجاد صورة في القوة استعمال لهما، وذلك متوقف على العلم بكل منهما سابقاً، ولازم ذلك أن علم النفس بقوة من قواها متوقف على العلم بها قبلاً، وهو باطل قطعاً.

وإن شئت نقل الكلام إلى ذلك العلم القبلي - كما صنعه المصنف - ليستلزم الدور أو التسلسل.

ولاسبيل إلى الثالث بعين الوجه الذي ذكر لبطلان الثاني.

قوله: وهي جسمانية وجودها للمادة...

جملة «وجودها للمادة» بيان لمعنى الجسمانية.

ولكن يرد عليه: أن حصول صورة في آلة جسمانية لا تستلزم صيرورة الآلة عالمة بذواتها، وإلا يجب أن تكون جميع المرايا عالمة بذواتها.

قال المصنف في الحاشية: «وأيضاً يلزم اجتماع المثليين»<sup>١</sup>.

أقول: إن كان المراد من اجتماع المثليين: مابحسب الماهية فلا مانع منه؛ لتحقيق ذلك عند تصوّر النفس لذاتها. ومن المعلوم أن ذلك غير علمها الحضورى بذاتها. وإن كان المراد اجتماع المثليين بحسب الوجود، فذلك غير متحقق؛ لأن وجود الصورة ذهني ووجود القوة خارجي.

قوله: ولا آلة أخرى...

كل قوة بالنسبة إلى قوة أخرى مغايرة، فكما يجوز فرض انطباع صورة كل قوة شخصية في نفسها كذلك يجوز فرض انطباع صورة كل قوة في أخرى. سواء كانت من القوى الظاهرة أو من القوى الباطنة. فإن أراد نفي قوة أخرى شخصية ففساده واضح.

وإن أراد نفي آلة وقوة خارجة عن مجموع هذه القوى فهو وإن كان صحيحاً، لكنّ البرهان غير تام؛ من جهة عدم سدّ احتمال قوة أخرى شخصيّة تتطبع الصورة فيها. ولا يتمّ البرهان إلّا على ماقرّرنا.

قوله: وأما كونها فاعلاً بالتجلي...

لنقاتل أن يدّعي استحالة تحقّق الفاعل بالتجلي في النفس الإنسانيّة؛ لأنّ اتحاد علم تفصيلي مع ذات متوقّف على كون الذات وجود بحيث وصرف النور حتّى تكون علماً كلّها وكلّها العلم. وأما النفس فإنّها ليست كذلك؛ لكونها مركّبة من ماهيّة ووجود ونور وظلمة، فلا يكون علم النفس السابق على وجودات الصور العلميّة المتّحد مع الذات إلّا علماً إجمالياً.

قوله: وإن لم يكن لها العلم بذلك العلم...

يمكن أن يجعل هذا الكلام شاهداً لعدم تحقّق العلم التفصيلي في مقام الذات للنفس الإنسانيّة حتّى تنتفي فاعليّتها بالتجلي، فكيف يكون بها علم تفصيلي متّحد مع ذاتها وهي غافلة عنه؛ فإنّ عدم العلم بالعلم إنّما يكون في العلوم الزائدة على الذات، ولا سبيل له في العلوم المتّحدة مع الذات، ولازم ذلك أن تكون النفس غافلة عن ذاتها.

قوله: الكاف هنا للتشبيه...

قد تأتي الكاف لتشبيه أمر بأمر فتكون حرفاً. وقد تأتي لبيان مصداق لمفهوم فتكون اسماً. فالأوّل كاف التشبيه والثاني كاف التمثيل.

قوله: من الطبيعة المقسورة...

ففاعل الحركة النزوليّة هو الطبيعة المخلاة، كما أنّ فاعل الحركة القسريّة الصعوديّة هي الطبيعة أيضاً، لكن بوصف كونها مقسورة، فليس فاعل هذه الحركة شخص القاسر لبقاء الحركة عند موته بعد القسر بلا فصل وإلّا لزم بقاء المعلول عند انتفاء علّته.

أقول: القاسر ليس بعلة تامّة للحركة القسريّة، بل فاعليّته من قبيل المعدّ، ولا مانع من انتفاء المعدّ وبقاء المعلول له.

قوله: من نفس خيرة...

إنَّ خيريَّة النفس بحسب اقتضاء ذاتها محلَّ خلاف حتَّى قالوا: «الظلم من شيم النفوس». نعم بناءً على مذهب الفلسفة الإلهيَّة المبتنية على الذوق العرفاني النفس خيرة باقتضاء من ذاتها؛ لأنَّها المجلى الأتمُّ للخير بالذات تعالى وتقدَّس.

قوله: التنزيهية والتشبيهية...

الأسماء التنزيهية هي الصفات السلبية الدالَّة على تنزُّه ذاته المقدَّسة عن نقائص الإمكان وشوب المادَّة. وأمَّا الأسماء التشبيهية فهي الصفات الثبوتية التي تنبئ عن اتِّصاف ذاته المقدَّسة بكمالات جميع الموجودات.

قوله: فاعلات بالتسخير...

قد مرَّ عند قوله: «إرادة طبع إذا ماسَّخراً» أنَّ الفاعل بالتسخير أعمُّ من الفاعل الذي له إرادة بفعله أو ليس له. فكان على المصنَّف أن يأتي بمثال لفاعلية النفس بالتسخير حال كون إرادتها مسخَّرة.

قوله: التجار فاعل للسريير...

إنَّ التجار فاعل لإيجاد حركتين: الوضعيَّة والأينية في الأخشاب كي تصبح سريراً، كما أنَّ النار فاعلة لحركة كيفيَّة في المحترق.

ولا يخفى أنَّ العلَّة الفاعليَّة التي تعدُّ من العلل الأربع للشيء هي الفاعل باصطلاح الحكيم الطبيعي، ويقصد منه معطي الحركة.

ثمَّ إنَّ قوله: «بما هم الهَيَّون». في الموضعين يفيد أنَّ كلا المصطلحين يستعملان كثيراً في لسان كلِّ واحد منهما، فيطلق الحكيم الطبيعي الفاعل على معطي الوجود كما أنَّه قد يطلق في لسان الحكيم الإلهي على معطي الحركة.

غور في البحث عن الغاية

قوله: في البحث عن الغاية...

لما فرغ من البحث عن العلة الفاعلية أتبعه بالبحث عن العلة الغائية؛ إذ لها دخل في وجود الشيء؛ لأنَّ الغاية هي التي تنشئ الفاعلية للفاعل. فللعلتين: الفاعلية والغائية تأثير لوجود المعلول كما أنَّ العلتين الصورية والمادية علتان لماهية المعلول.  
قال المصنّف في الحاشية:

البحث عن الغاية من أفضل مباحث الحكمة سيّما إن حَقَّقْتَ أنَّ الوصولات إلى الغايات بنحو التحوّلات وأنها طوليات<sup>١</sup>.

أقول: المقصود من الحكمة هو الإلهية منها. والوجه في كون البحث عن الغاية من أفضل مباحثها: أنَّ إنكار الغاية هو القول بتعطيل العالم عن المبدأ الحكيم بل عن المبدأ الطبيعي عند المصنّف.

ثمَّ إنَّ الوصول إلى الغاية قد لا يكون بنحو التحوّل بحسب الذات، وذلك مثل وصول الجسم المتحرّك في الأين إلى غايته وقد يكون بنحو التحوّل، ويقصد منه التبدّل الذاتي في السير الصعودي، فيصير الناقص كاملاً والفاقد واجداً. ثمَّ إنَّ السير قد يكون في العرضيات، وذلك لا يوجب حصول مرتبة أعلى من الوجود لذي الغاية.  
قوله: وكلّ شيء في فعله غاية...

قد مرَّ أنَّ الغاية أعمّ من أن تكون عين ذات الشيء كما في السير التحوّلي الطولي للأشياء أو تكون زائدة على ذاته كما في غيره.

واعلم أنَّ الباعث لفاعلية الفاعل يسمّى «غاية» باعتبار أنّه ينتهي إليه الفعل كما يسمّى «علة غائية» باعتبار تحريكه للفاعل بنحو الفعل ووجوده في علمه قبل الفعل فهو مقدّم على الفعل بحسب الوجود الذهني ومؤخّر عنه بحسب الوجود الخارجي كما أنّه يسمّى بـ«الغرض» باعتبار صدور الفعل لأجله، ويسمّى بـ«الفائدة» باعتبار ترتبه على الفعل.



قوله: غايات...

إن كان المراد من الغاية ما ينتهي إليه الفعل فلاصلة لهذا الكلام بالبحث عن العلة الغائية؛ فإنه يدل على أن لفعل الطبيعة نهاية، وهو محدود متناه. وستجيء الإشارة إليه. وإن كان المراد من الغاية هو العلة الغائية - كما يشعر بذلك قوله: «فكيف لا تكون لمبادئ عالية»، وكما سيصرّح بقوله: «والغاية علة فاعل أي من حيث هو فاعل بما هيّتها» - فغير مسلم؛ إذ لم نعتز على برهان لهذه الكلية، وإنما البرهان يدل على أن الفاعل بالإرادة لا يصدر عنه فعل إرادي إلا أن يكون لفعله غاية؛ لأن الإرادة هي الشوق المؤكّد الحاصل من العلم بالغاية، وتستتبع الإرادة بعث العضلات نحو إيجاد المراد. ومن المعلوم أن الإرادة لا توجد إلا بعد العلم بالغاية.

فوجود الغاية بهذا المعنى للفواعل العديمة الشعور بما أنّها عديمة الشعور محلّ منع. قوله: والشعور عين ذاتها...

المراد من الشعور: مطلق العلم والإدراك، ويطلق على الواجب تعالى بهذا المعنى. وقد يطلق الشعور ويراد منه: الإدراك المسبوق بالعدم، وهو الالتفات بعد الجهل أو النسيان. وبهذا المعنى لا يطلق على الواجب تعالى. قوله: والقسر...

القسر الدائم عبارة عن عدم وصول أفراد الطبيعة إلى غاياتها. والقسر الأكثرى عدم وصول أكثر الأفراد إلى غاياتها.

أقول: إن كانت الطبيعة ووجودها مقصوداً بنفسها فالبرهان الذي أتى به مفيد؛ لاستحالة القسر الدائم والأكثرى. وإن كانت مقصودة لغيرها فلا مانع من القسر الدائم أو القسر الأكثرى؛ إذ قد يقتضي وجود موجود أشرف قسر طبيعة أخسّ قرأ دائماً أو أكثرياً. سواء كان ذلك بحسب الأفراد أو بحسب الأزمان. كما أن النظام الكلّي السائد في الكون قد يقتضي القسر لطبيعة أفراداً أو أزماناً.

قوله: إيصال كلّ ممكن لغاية...

لأنَّ عدم إيصاله إمَّا لكونه خلاف ما تقتضيه المصلحة والمفروض أنَّ المصلحة حاكمة بذلك، وإمَّا لعدم قدرة العلة الأولى عليه أو من جهة بخل المبدأ الفياض، وكلاهما مستحيلان بالبرهان؛ فإنَّ الواجب بالذات واجب من جميع الجهات. قوله: وذانك منافيان...

المشار إليه لاسم الإشارة: القسر الدائم والأكثري، والمقصود أنَّ تتحقَّق هذين القسرين في الطبائع منافيان للحكمة الإلهية والعناية الربانية؛ فإنَّها تقتضي إيصال كلِّ ممكن إلى غايته المنشودة وكمال المطلوب، وذلك يتحقَّق بانتهاء حركته الطبيعية، وهي السير إلى الكمال، وإنَّ القسر الدائم أو الأكثري عائقان لهذا السير. أقول: إنَّ أراد استحالة القسر الدائم أو الأكثري في جميع أفراد طبيعة فلا بأس بهذا الكلام. وأمَّا إنَّ أراد استحالتهما في كلِّ فرد من أفراد طبيعة كما هو الظاهر من كلامه فللنظر فيه مجال: بشهادة الوجدان أولاً لمروض هذا أو ذاك في بعض أفراد الطبائع وثانياً أنَّ عالم الطبيعة دار التزاحم، ومزاحمة القوي للضعيف ملازم لأحد القسرين في الضعيف. قوله: معلولة له بأنَّيتها...

هذا الكلام مأخوذ من كلام المحقِّق الطوسي في التجريد حيث قال: «والغاية علة بما هيَّتها لعلَّة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني للمعلول»<sup>١</sup>. أقول: فيكون وجود الغاية الخارجي متأخراً عن ماهيتها الذهنية برتبتين، وبه يدفع الدور؛ من جهة أنَّ الغاية علة للفعل، وهي معلولة له، والدفع أنَّها علة للفعل بوجودها الذهني ومعلولة له بوجودها الخارجي.

غرر في دفع شكوك عن الغاية  
قوله: في دفع شكوك...

من الأمر الثابت لديهم: أن كلَّ مركَّب له فاعل ومادّة وصورة. وأمّا وجود غاية لكلِّ فعل فقد وقع الخلاف في كليّته بينهم حيث أنكر ديمقراطيس وأبازدلس وجود الغاية للحوادث الاتّفاقية. وقد عقد المصنّف هذا الفصل لإثبات وجود الغاية لكلِّ فعل. قوله: تمهيد مقدّمات...

إحدهما: إنَّ لفظ الغاية يطلق بحسب الاشتراك على معنيين: أحدهما: ماإليه الحركة.

والثاني: ماالأجله الحركة.

والأوّل غاية للطبائع جماديّة أو نباتيّة أو حيوانيّة. والمراد من الطبيعة الحيوانيّة هي القوّة العاملة للحركة في الحيوان. وأمّا الثاني فهو غاية للقوّة الشوقيّة.

ثانيتهما: أنَّ غاية القوّة الشوقيّة قد تتّحد مع غاية القوّة العاملة، وذلك مثل الحركة من حال إلى حال بسبب التضرُّج، وقد تختلف وذلك مثل الحركة للقاء صديق.

ثالثتهما: إنَّ لكلِّ حركة مبادئ: أقرب وقريب وبعيد. ويقصد من المبدأ هو الفاعل للحركة وأقرب المبادئ لكلِّ حركة هو القوّة المنبثّة في العضلات العاملة للحركة، ثمَّ المبدأ القريب، وهو الإرادة، وهي إزماح النفس وإجماعها قواها للوصول إلى مطلوبها. وبعبارة أخرى: الإرادة هي الأميرة تكويناً للقوّة العاملة المتحقّقة في العضلات. وأمّا المبدأ البعيد فهو الشوق الابتدائي الحاصل من تصوّر المطلوب الأصلي أو من التصديق بفائدته. وهذا الشوق عند اشتداده وتأكّده يصير إرادة، فهو كالمادّة للإرادة. ومن قبيل أمر بالقوّة بالنسبة إلى الإرادة التي هي أمر بالفعل.

ثمَّ إنَّ الإرادة من قبيل الفاعل للمبدأ الأقرب الذي هو الفاعل للفعل، أعني الحركة، فإذا جعلت تصوّر المطلوب الأصلي من المبادئ فهو مبدأ أبعد، كذا جعله المصنّف في الحاشية.

ثمَّ إنَّ الإشارة إلى تعدّد المبادئ إنّما يكون في مقام تكتنير الواحد، وأمّا في مقام

توحيد الكثير فليس للحركة إلا مبدءاً واحداً، وهو النفس بقواها فهي في وحدتها كسلّ القوى.

رابعتها: إنّ غاية الطبائع وهي ماإليه الحركة، وكذا غاية القوة المضليّة العاملة في الحيوان متحققة دائماً، وأما غاية القوة الشوقية - وهي ما لأجله الحركة - فقد تلحق الشوقية وقد تتخلف عنها.

خامستها: إنّ المبدأ التخيّلي يكون جزئياً خارجياً كلقاء صديق أو عيادة مريض، والمبدأ الفكري يكون كلياً كطلب الثروة أو العلم أو الجاه ونحو ذلك. وإنّ المقصود من الباطل هو الفعل الذي لم تتحقّق غايته الشوقية بمعنى أنّه قد قطع سبيله من الوصول إلى ما لأجله الحركة. وذلك هو الباطل فليس الباطل مالاغاية له.

وأما بقية الأقسام فبيان الحال فيها: أنّ الكلّ مشترك في كونها ذوات غايتين، أعني غاية العاملة وغاية الشوقية، ولكنّ الاختلاف بين الأقسام من جهات أخرى، فالعبث هو الفعل الذي قد وصلت الشوقية والعاملة إلى غايتيهما، ولكن يشترط فيه أمران:

أحدهما: أن يكون المبدأ البعيد للفعل العبثي تخيلاً فقط، بأن لا يكون معها فكر أصلاً وإن جاز أن يصاحبه طبع أو مزاج أو نحوهما.

والثاني: أن تكون غاية العاملة متّحدة مع غاية الشوقية، أي يكون ما إليه الحركة وما لأجله الحركة واحداً.

أقول: فالفعل العبثي يكون فاقداً حقيقة لما لأجله الحركة وإن كان من شأنه أن يكون واجداً له، وذلك مثل السير إلى نقطة للوصول إليها فقط من دون أن يكون له هدف لذلك الوصول. ومن المعلوم أنّ اتّحاد الغايتين في العبث يقتضي أن يكون المبدأ البعيد تخيلاً، فإنّ غاية العاملة جزئي خارجي دائماً.

وأما المجازف أو الجراف فهو الذي يكون المبدأ البعيد للفعل تخيلاً بشرط عدم اتّحاد الغايتين فيه، وذلك مثل لعب الأطفال ومن يكون مثلهم.

وأما العادة فغاية الشوقية فيها غير متّحدة مع غاية العاملة، لكن يشترط فيها أن

يكون المبدأ البعيد تخيلاً محفوظاً بخلق نفساني كاللعب باللحية.  
وأما الفعل الطبيعي فهو الذي يكون مبدؤه البعيد تخيلاً بضميمة الطبع حال عدم اتحاد الغائتين فيه كحركة التنفس.  
وأما الفعل المزاجي فهو أيضاً كذلك، ولكن يشترط فيه احتفاف المبدأ التخيلي بالمزاج، وذلك مثل حركة المريض وأناته.  
وهذان الأخيران أعني الفعل الطبيعي والفعل المزاجي يسميان بـ«القصد الضروري» أيضاً.

قوله: لا الأشياء الأخر من أغراض...

الغرض مساوق للغاية بحسب المعنى<sup>١</sup>، ولكنهما مختلفان من جهة العموم والخصوص؛ فإن الغرض ينسب إلى ذوي الشعور فقط فيضاف إلى الفاعل كما يقال: الجلوس على السرير غرض التجار وأما الغاية فهي أعم من الغرض؛ إذ تنسب إلى نفس الفعل الفاقدة للشعور أيضاً، فيقال: الجلوس هو الغاية للسرير.  
قوله: وإلا كان فعلاً محكماً...

قد مر أن المراد من المبدأ التخيلي ما كان غايته جزئياً خارجياً كلقاء صديق، وأن المراد من المبدأ الفكري: ما كان غايته كلياً كالعلم أو الثروة أو الجاه، وقد تترتب الغاية الفكرية على الغاية التخيلية، فيسمى الفكر محكماً كلقاء شخص للتعلم أو لجلب المال ونحو ذلك.

قوله: إذا علمت هذه...

هنا شرع في المطلب بعد ذكر المقدمات. وأما المبادئ الثلاثة، فيقصد منها: القوة العاملة والقوة الشوقية وتصور أمر جزئي أحدث الشوق إليه. فهو أمر تخيلي.  
ثم إن المراد من الشوقية هنا: مطلقها، فيعم الشوق الحاصل قبل الإرادة والشوق

١. انظر جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص ٢، «الغاية».

المؤكد الذي يسمى به «الإرادة».

قوله: الشيء الاتفاقي...

يقصد الناس من الأمر الاتفاقي: ما ندر وقوعه. وأما الفلاسفة فهم يطلقون على ما وجد بلا غاية سواء كان بلا فاعل أم مع الفاعل. والمقصود من البحث بيان فساد ما ذهب إليه ديمقراطيس<sup>١</sup> ومتابعوه، فقد قال بالاتفاق وزعم أن وجود العالم الطبيعي قد حدث بالاتفاق وقال: إن المبادئ لهذا العالم أجرام صغار صلبة غير قابلة للتجزئ؛ من جهة شدة صلابتها فكانت هذه الأجرام ميثومة في خلاء غير متناه، وإن تلك الأجرام متحدة بحسب الطبيعة مختلفة بحسب الشكل دائمة الحركة، فاتفق اصطدام بعضها مع بعض فحصلت من ذلك مجموعة على هيئة مخصوصة فتكون منها هذا العالم، ولكنه يقول: إن تكون الحيوان والنبات لم يكن بالاتفاق. ومن قال بالاتفاق من المعاصرين جان بول سارتر<sup>٢</sup>.

قوله: وجوده وجب...

بيان لبطلان القول بالاتفاق، وهو أن الشيء مالم يجب لم يوجد ويستحيل عروض الوجوب للممكن إلا بعلّة فاعليّة ذات غاية.

قوله: جاهل السبب...

فإن من لا معرفة له بالسبب حكم بعدمه والمغالطة نشأت من خلط عدم المعرفة بعدم الوجود.

قوله: بالنظر إلى نوع ما يؤدى...

فقد خلط بين حكم الشيء بحسب نوعه وبين حكمه بحسب شخصه، والمغالطة نشأت من الجهل بالمشخصات الفردية حيث لا يتميز مشخص كل فرد عن الآخر، فإنها

١. انظر الملل والنحل، ج ٢، ص ١٠٠: الشفاه، قسم الطبيعيات، ج ١، ص ٦٠.

٢. انظر موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٥٦٦.

غير متكررة في الوجود وإلا لم يتحقق الشخص. وإن نوع الحفر بالنسبة إلى العشور على الكثر موجب لتوهم الاتفاق، ولكن النوع من حيث هو نوع لاسببية له، وإنسما السببية للمشخصات الفردية والاتفاق بحسبها.

وقد تحصل منا ذكر: أنه إن كان المراد من الاتفاق هو حدوث فعل بلافاعل فهو باطل، ويعرف بطلانه من معرفة حقيقة الممكن؛ فإنه بحسب ذاته غير مقتضى للوجود ويكون «ليساً» بحسب الواقع، فهو لا يخرج من الليسية إلا بمؤثر.

وإن كان المراد منه حدوث الفعل بلاغاية وغرض فهو باطل أيضاً؛ لأن فاعلية الفاعل الذي يكون فعله بإرادته، وهو عالم بجميع جهات فعله، موقوف على تحقق الغاية والغرض، وفاعليته مستحيلة من دون غاية.

نعم قد يترتب أمر بالعرض على فعل فاعل غير عالم بجميع جهات فعله. ويقصد من الترتب بالعرض أنه لم يكن مقصوداً للفاعل من فعله، ولا مانع من تسميه ذلك بالاتفاق؛ من جهة الجهل بالسبب، أو بالنظر إلى نوع الفعل المؤذي إليه. وأما مع المعرفة بجميع جهات شخص السبب فلا اتفاق؛ فإنه ضروري الوجود.

قوله: بالضرورتين...

إحداهما: الضرورة السابقة على الوجود، وهي الوجوب المراد بقولنا: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

والثانية: الضرورة اللاحقة بعد الوجود، وهي الضرورة بشرط المحمول، وإليهما أشار المصنف في قوله عند البحث عن المواد الثلاث: «فبالضرورتين حف الممكن».

ثم إن الضرورة الأولى حقيقية، وليست بمجرد كيفية النسبة؛ فإنها سد جميع أنحاء عدم الشيء، وهو وإن كان مقترناً مع الوجود، لكنه متقدم عليه بحسب الرتبة. وأما الضرورة الثانية فهي اعتبارية.

قوله: غدا اخترامي...

إشارة إلى دفع شك آخر.

وبيانه: أنَّ من مات بالموت الاخترامي حرم عن الوصول إلى غايته؛ فإنَّها مترتبة على عمره الطويل الطبيعي، فلا غاية لعمره القصير.

وقد يقرّر الشكُّ بأنَّ نفس الموت الاخترامي ممَّا لا غاية له.

ويمكن دفع الشكِّ بأنَّه نشأ من توهم اتّحاد الغاية في العمر القصير والطويل أو اتّحاد الغاية للموت الطبيعي والاخترامي مع أنَّ الغاية في كلِّ منها غير الغاية في الآخر. قوله: قيس إلى كلىة النظام...

إشارة إلى بيان الدفع عن الشكِّ، وهو أنَّ الموت الاخترامي إذا قيس بالنسبة إلى النظام الكلي العالمي فهو موت طبيعي، وليس باخترامي؛ وذلك لأنَّ غاية الشيء كما تكون باعتبار نفسه وحده كذلك تكون باعتبار مقدار تأثيره في المجتمع فقد تصير الثابتة هي الغاية القصوى لوجود الشيء، مثلاً إنَّ المجتمع المركَّب من الأخشاب الذي يستلزمه بالسرير كما يلزمه الخشب الطويل كذلك يلزمه خشب قصير، فما لأجله الحركة في هذا الجزء لا يتحقَّق إلَّا بقصره.

ومثله المجتمعات الأخرى، ففي المجتمع الإنساني قد لا تحصل الغاية إلَّا بوجود أفراد قصيرة العمر، والخطأ إنما نشأ من زعم تشابه الغايات في كلِّ فرد، وهو زعم فاسد.

ظهر المراد من قوله: «فمطلوب كلِّ شيء لم يطلب من صاحبه»<sup>١</sup>. وإنَّ الغاية المطلوبة من العمر القصير لا يمكن تحقُّقها للعمر الطويل.

قوله: خلق الأشياء لأجله...

ولعلَّه إشارة إلى الحديث القدسي: «يا ابن آدم خلقت الأشياء لك وخلقتك لنفسي»<sup>٢</sup>. ولقائل أن يقول: إنَّ الإنسان الناقص أيضاً خلق له تعالى وخلق الأشياء لأجله أيضاً. غاية الأمر تختلف غاية الناقص عن غاية الكامل. وإلَّا فكلاهما خلقا له تعالى

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٣٠.

٢. علم البشائر، ج ١، ص ٣٨١.



كما هو ظاهر الحديث. ويشهد لذلك قوله: «كُلٌّ ممكن لا يَدُّ له من العكوف على بابه». فعلى هذا نرى تهاافتاً بين الصدر والذيل من كلامه.  
قوله: لا تَتَّحَاذُهُمَا بالصَّوَرِ...

فيعطى لأحد المتحدِّين حكم الآخر ويطرَق من الصورة ما يترقَّب من المادَّة. ثم إنَّ المصنَّف قد فسر المادَّة في حاشيته<sup>١</sup> بالهيولى النابتة الجسميَّة الجنسيَّة لا الشخصيَّة؛ إذ لا شأن للهيولى الأولى إلا القابليَّة الصرفة، فهي قوَّة محضة ولا يجوز ترقَّب أمر منها بعد ما كانت مشتركة بين ذوي غايات متباينة.  
قوله: وعدم نفاذ كلماته...

قال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً \* لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَعْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِحِثْلِهِ مَدَداً﴾ الآية<sup>٢</sup>. الكلمة هي التي تعرب عما في الضمير، وهي تشريعيَّة وتكوينيَّة. أمَّا التشريعيَّات من كلماته تعالى، فهي الواردة في عالم الألفاظ ويساعده قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَعْرُ مِدَاداً﴾. وأمَّا كلماته التكوينيَّة فهي موجودات عوالم الكون.

قوله: وإنَّ كلمته التامة...

الكلمة التامة في الكتاب التشريعي هي التي تمَّ معناها وصَحَّ السكوت عليها. وأمَّا في الكتاب التكويني فهي الموجودات المجردة التي بلغت كمال رشدتها وليست لها حالة منتظرة بأن صارت فعليات محضة كالمقول والنفوس الكلية ومنها الإنسان الكامل.

قوله: باب الأبواب...

وهو الإنسان الكامل الجامع لجميع الكتب التكوينيَّة: الآفاقيَّة والأنفسيَّة، فهو نسخة أحديَّة للعالم الكبير المشتمل على الملك والملوكوت، فهو من حيث كمال عقله يسمَّى

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٣١، التعليق: ٣٦.

٢. الكهف (١٨) الآية ١٠٩.

بـ«أُم الكتاب» ومن حيث قلبه يستوى بـ«اللوح المحفوظ» ومن حيث نفسه «كتاب المحر والإثبات».

والتعبير عن الإنسان الكامل بـ«باب الأبواب» من جهة أن كلَّ من يريد الدخول إلى مدائن الموالم الإلهية فلا بدَّ من العكوف عليه «أنا مدينة العلم وعليَّ بابها». قوله: ما ليس موزوناً...

دفع شكَّ آخر. وببانه: أن الفساد والموت والتشويهاً والذبول والزوائد من الأعضاء وأمثالها من الموجودات في هذا العالم ليس بمقصود للطبيعة، فيعلم أن أضداد هذه المذكورات من الصحة والحياة والحسن والكمال غير مقصودة للطبيعة أيضاً. ثمَّ إنَّ الطبيعة لاروية لها فكيف تفعل لأجل غرض، فلا يجب أن يكون لكلَّ ما يحدث غاية. والجواب عن الأول: أن كلاً من الفساد والموت ونحوهما مقصود للطبيعة بالقياس إلى البدن الكلِّي، وهو الإنسان الكبير. فالغاية من الجزء من حيث إنه جزء داخله في الغاية من الكلِّ، فكأنها في نظام الكلِّ منتظم وصحيح ومغني.

والجواب عن الثاني: أن نفس الطبيعة إن كانت فاقدة للشعور ولم تكن لها غاية بمعنى ما لأجله الحركة، لكن موجد الطبيعة له غاية من إيجادها.

إن قلت: اكتفى المصنّف في دفع الشكوك بمجرد الدعوى ولم يبرهن عليها. قلت: إنها مقطوعات عند أصحابها، ويكفي لإزالة القطع وجود احتمال صحيح غير ممكن الدفع، مضافاً إلى أنه قد أوكل الأمر لدفع هذه الشكوك وللعلم بفسادها إلى الوجدان وما ذكر من البيان لتنبه الوجدان.

ثمَّ إنَّ ما توهم أنه ليس بموزون من النظم إنما نشأ من قياسها إلى نعمة أخرى أو إلى من لا يلتذ به، لكنّها إذا قيسَتْ إلى نفسها وإلى طبيعتها المقتضية لها فهي موزونة قطعاً.

غور في العلة الصورية

قوله: فعليته...

فعلية الشيء نفس حقيقته التي هو بها يصير شيئاً من الأشياء كإنسانية الإنسان وحديدية الحديد في الأفراد الحقيقية، ومثل سريرية السرير ودارية الدار في الوحدات الاعتبارية. فكما أن إنسانية الإنسان بإنسانيته لا يجسمه كذا سريرية السرير بصورته لا بأخشابه التي هي مادته. وذلك هو المراد بقولهم: «إنَّ شَيْئَةَ الشَّيْءِ بِفَعْلِيَّتِهِ وَصُورَتِهِ». قوله: وهكذا في المادة...

كما أن العلة الصورية والصورة متحدتان حقيقة ومختلفتان بحسب الاعتبار كذلك تكون العلة المادية والمادة القابلة وباعتبار أنها جزء من المركب منها ومن العلة الصورية علة مادية وباعتبار أنها متقومة بالصورة مادة قابلة. قوله: والصورة النوعية...

يطلقون هذا الاصطلاح - كثيراً ما - في النبات والجماد مكان لفظ النوع، ويقولون: الصورة النوعية الياقوتية والصورة النوعية الزيتونية. قوله: والشكل والهيئة...

الفرق بينهما بالإطلاق والتقييد؛ لأنَّ الشكل عندهم يطلق على هيئة حاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدود بالجسم فهو داخل في مقولة الكيف ومختص بالأجسام، كما يقال: شكل الإنسان في الموجودات الحقيقية وشكل السرير في الموجودات الاعتبارية. وأما الهيئة فهي أعم من الشكل؛ إذ تعم ما يحصل للأعراض بعضها مع بعض أو ما يحصل لنسبها مع ما يعرضها أو عوارض العوارض ونحو ذلك. قوله: والصورة العلمية...

كما يقال: العلم صورة حاصلة عند العقل، ولعله يرجع إلى قوله ﷺ: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء».

أما كون العلم نوراً؛ فلأنَّ بالنور يحصل الانكشاف ويرفع الظلام، بل النور هو الانكشاف، كذا بالعلم ينكشف المجهول ويخرج من ظلمة الجهل، بل العلم هو انكشاف المجهول. وأما القذف فهو إيجاد الانكشاف. إذن النور خارجي وذهنى. وأما القلب فهو

محلّ التفهّم والتحقّل.

واعلم أنّ المعاني الخمسة التي ذكرها المصنّف للصورة لكلّ منها نوع من الفعلية وليس بقسيم لها، فكّلها من مصاديق الفعلية كما هو ظاهر.

قوله: لكلّ معنى بالفعل...

ذلك هو المعنى الأول الذي ذكره للصورة بقوله: «ومابه للشيء فعليته».

قوله: لكلّ هيئة وفعل...

هذا المعنى الرابع. ولا فرق فيه بين كون الصورة قارّة ثابتة أو كونها متدرّجة الحصول كصور الحركات والأفعال.

قوله: لما يتقوّم به المادّة...

هذا المعنى يشمل المعنيين الأولين من المعاني الخمسة؛ فإنّ المادّة متقوّمة بالصورة الجسميّة في التحقّق، ومتقوّمة بالصورة النوعيّة في التنوّع، كما أنّها متقوّمة بالصورة الشخصيّة في التشخيص.

قوله: لما يكمل به المادّة...

لم يذكر هذا المعنى في المتن. والمراد منه هو الصورة الكماليّة للشيء، فقد لا تكون غاية له كالصحة. وقد تكون غاية لوجوده كالمثمريّة، وإليه أشار بقوله: «وما يتحرّك إليها بالطبع».

قوله: لما يحدث في الموادّ...

هذا أيضاً لم يذكر في المتن. نعم ذكر الشكل الذي أخصّ منه؛ إذ المراد من الحادث في الموادّ بسبب الصناعة: ما يعرض من الكيفيات المختلفة التي لاتعدّد من حدود الجسم.

قوله: لجميع ذلك...

ويقصد من الصورة بهذا المعنى: مجموع الجنس والفصل، فيكون من قبيل التفصيل للصورة بمعنى النوع، فهي من قبيل الإجمال.

قوله: كلية الكلّ صورة...

فهى أمر اعتبارى، وذلك مثل صورة العشرة. نعم قد تطلق الصورة على كلية الكلّ، وذلك أمر حقيقى وأشار إليها بقوله: «ولجميع ذلك».

غور فى العلة المادية

قوله: موضوع العرض...

وهو معروضه، فالموضوع بهذا الاصطلاح عبارة عن المحلّ المستغنى عن الحالّ. ويقصد من الاستغناء هو الاستغناء فى الوجود. ثم إن متعلّق النفس هو البدن.

قوله: نقصاناً جوهرياً...

لا يخفى عدم تقابل هذا النقصان مع ما مرّ من الزيادة الجوهرية؛ فإنّ المصنّف قد مثّل له بالنقصان فى الحجم. وأمّا النقصان الجوهري فى غير الحجم كبذل الميت فقد نقص منه الحيوانية.

قوله: بناء على اختلافها بالنوع...

وعليه تكون الهيولى فى كلّ فلك مباينة للهيولى التى تكون فى فلك آخر، فكلّ هيولى فلك لا تقبل إلا صورة واحدة، بخلاف هيولى عالم العناصر؛ فإنّها قابلة لقبول صور غير متناهية جمادية كانت أو نباتية أو حيوانية.

غور فى أحكام مشتركة بين العلل الأربع

قوله: كالعقاقير للترياق...

العقاقير جمع عقار - بتشديد القاف - وهو كلّ نبت يُداوى به<sup>١</sup>، أو أصل الأدوية. والترياق - بكسر التاء - كلمة يونانية، ويراد منها المعجون الذى يدفع السموم،

١. انظر لسان العرب، ج ٩، ص ٣١٨، «عقر».

ويداوى به المسموم، ويرادفها بالفارسية «بادزهر».

قوله: والأمثلة واضحة...

أما الفاعل القريب فكالقوة العاملة المحركة للمضلات، والفاعل البعيد كالإرادة الباعثة لتلك القوة. وأما المادة القريبة فكالمضغة المكسوة بالعظام، والمادة البعيدة كالمضغة غير المكسوة. وأما الصورة القريبة فكالصورة الجسميّة للهيولى، والصورة البعيدة كالصورة النوعية لها. وأما الغاية القريبة هي المثل بين يدي المعلم والغاية البعيدة حصول العلم.

ومما يجدر بالذكر: أنّ البعيدة في العلتين الأوليين تكون متقدمة على القريبة، بخلاف الأخيرتين؛ فإنّ البعيدة فيهما متأخرة عن القريبة.

قوله: كليّة...

الفرق بين العموم والكليّة أنّه يقصد من العموم: سعة دائرة تأثير العلة كأن تكون العلة واحدة والمعلولات متعدّدة. كما أنّه يقصد من الخصوص: ضيقها، فلا يلاحظ في الأمرين تساوي العلة مع المعلول وعدم التساوي.

وأما العلة الكليّة فيقصد منها: مفهوم عامّ له مصاديق يصلح كلّ واحد من تلك المصاديق لعلّة ذلك المعلول كالطبيب لمعالجة خاصّ.

والعلة الجزئيّة ما لوحظ فيه مساواتها مع معلولها. وهذا المعنى جارٍ في العلل - الثلاث - : الفاعليّة والماديّة والغائيّة فيجتمعان - العموم والكليّة - فيها معاً كما يفترقان أخرى. وهكذا الحال في الخصوص والجزئيّة. وأما العلة الصوريّة فالصورة الكليّة تساوي الصورة العامة وتلازمها دائماً، والصورة الجزئيّة تلازم الصورة الخاصّة كذلك.

قوله: هو الذي يكون لذاته مبدأ للفعل...

مثل العلاج بالضحيت إنّ الدواء مقتضى بحسب ذاته رفع المرض. وأما الفاعل بالمرض، بمعنى ما لا يكون بحسب ذاته مبدأ للفعل، ولكن المعلول يحصل بسببه، وذلك مثل العلاج بالمثل؛ فإنّ الدواء بحسب ذاته يوجب المرض، لكنّه بالعرض يوجب

ارتفاع العرض.

قوله: وذكروا للفاعل بالعرض أقساماً...

منها: إزالة فاعل وجود مانع عن تأثير طبيعة، فيكون ذلك الفاعل بالنسبة إلى أثر الطبيعة فاعلاً بالعرض.

ومنها: توجه الفاعل بالإرادة أو بالطبع إلى غايته المرموقة، ولكن تحصل له غاية أخرى فيكون بالنسبة إليها فاعلاً بالعرض.

ومنها: مصادفة حدوث واقعة ميمونة أو مشؤومة عند صدور الفعل فيتوهم أنه بالنسبة إليها فاعل بالعرض.

ومنها: أن يكون الفاعل مركباً ويكون لأحد أجزائه خصوصية فينسب تمام الفعل إليه كفتح بلد يُنسب إلى أمير الجيش وبناء مدينة تنسب إلى من قام بها.

قوله: فيجعل مادة له...

توضيح ذلك: أنه يعتبر في القابل بقاءه عند عروض المقبول؛ إذ لو كان عروض المقبول يوجب انعدام القابل، فليس هذا بقابل ولاذاك بمقبول. إذا عرفت ذلك فنقول: إن الضد ليس بقابل لضده بما مر من البرهان كما أن الضد ليس بمقبول لضده.

ثم إن كل واحد من العناصر من قبيل الضد للآخر، فكل منها ليس بقابل للآخر ولا بمقبول، مثلاً الماء ليس بقابل بالذات للهواء، فإذا تبدل الماء هواءً يقال: إن الماء مادة بالعرض للهواء. وهكذا الحال في كل قابل تبطل صورته عند قبول صورة أخرى. قوله: كالسواد والبياض...

فإنهما صورة بالذات للأسود والأبيض وصورة للكرسي بواسطة اتصافه بالسواد والبياض. وإن شئت قلت بواسطة صيرورته أسود أبيض.

قوله: أصنافه كثيرة...

مثل الغرض المقدمي الذي يكون غاية بالعرض بالنسبة إلى الغرض الأصلي، فكل مطلوب لغيره غاية بالعرض بالنسبة إلى المطلوب لنفسه.

وإليك ما ذكرنا من أقسام الفاعل بالعرض فإنك بعد إمعان النظر فيها تقدر على معرفة أقسام الغاية بالعرض واستخراجها.  
قوله: والأمثلة واضحة...

فالفاعل بالقوة كالمقتضي عند فقدان الشرط أو عند وجود المانع، والفاعل بالفعل كالمقتضي عند وجود الشرط وفقد المانع. وأما الغاية بالفعل فكالتي حصلت بالفعل، والغاية بالقوة هي التي في طريق الحصول. وأما المادة بالقوة فكالهيولى الأولى بالنسبة إلى الأشياء، والمادة بالفعل كالهيولى الثانية بالنسبة إليها. وأما الصورة بالفعل فكالتي حصلت وتمت. والصورة بالقوة كالتى في طريق الحصول ومثل الصورة غير التامة.

غور في بعض أحكام العلة الجسمانية  
قوله: أي عدد التأثير...

يقصد منه سعة دائرة التأثير، فالنار الجسمانية منتهية التأثير ومحدودة من حيث زمان التأثير ومن حيث سعة التأثير ومن حيث شدة التأثير، بخلاف العلة المجردة؛ فإنها غير متناهية التأثير من حيث الجهات الثلاث، ولكن لما اختلفت المجردات والماديات من ناحية البعد عن المادة والاقتران بها اختلف التأثير فيها، فكلما ازدادت العلة تجرداً وبعداً عن المادة نقصت المحدوديات الثلاث وكلما اشتدت اقتراناً بالمادة اشتدت المحدودية في آثارها.

قوله: بوضع خاص اقترن...

وذلك زائداً على اشتراط الإمكان الذاتي في الأثر، بخلاف العلل المجردة؛ فإن تأثيرها غير مشروط باقتران وضع خاص، فيكفي لوقوع التأثير منها بعد الإرادة كون الأثر ممكناً في حد ذاته.

قوله: مع طول ذيله في الأولى...



وقد أشار إليه الشيخ في النمط السادس من الإشارات<sup>١</sup> وقرره المحقق الطوسي في الشرح<sup>٢</sup> وبيته المحقق اللاهيجي في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من الشواذ<sup>٣</sup>. قوله: تنحلّ إلى قوى...

انحلالاً عند العقل، وذلك باعتبار تجددّها وسيرها من الضعف إلى الشدّة، فكلّ قوّة في أيّ آنٍ من آتات الحركة تكون أقوى من سابقتها وتتغايّر معها بحسب الشدّة والضعف.

ثمّ إنّ الأقرب في إقامة البرهان عليه أن يقال: إنّ المحتاج في وجوده إلى المادّة ليست له سعة وجوديّة، بأن يكون موجوداً في جميع الحالات، وما يكون كذلك فهو ضعيف بحسب الوجود، ومحدود في وجوده من حيث العدّة والمدّة والشدّة؛ إذ المادّة كذلك. وإنّ ما ليس له بحسب ذاته سعة وجوديّة يستحيل أن يكون لفعله سعة وجوديّة؛ فإنّ الفاقد لا يعطي، ففعله يكون محدوداً بحسب الجهات الثلاثة. قوله: يستلزم احتياجها إليها في الإيجاد...

فإن قيل: الإيجاد من حيث هو إيجاد لا يحتاج إلى المادّة؛ فإنّ احتياجه إليها من حيث تفرّعه على الوجود المحتاج إليها.

قلت: إنّ الوجود المحدود بالمادّة - وهو الذي ليست له سعة وجوديّة - يستحيل أن يكون لفعله - وهو الإيجاد - سعة وجوديّة؛ فإنّ الفاقد يستحيل أن يكون معطياً. إشكال: إنّ الوجود المادي غير مفتقر إلى الوضع؛ من جهة كونه مفتقراً إلى المادّة، فالمادّة ملزومة للوضع، والافتقار إلى الملزوم لا يستلزم الافتقار إلى لازمه وإلاّ لزم أن يكون اللازم مفتقراً إلى نفسه.

ويمكن الجواب عنه بأنّه لما كان للوجود المفتقر إلى المادّة ضعف وضيق ولازم هذا

١. الإشارات ضمن شرحي الإشارات، ج ٢، ص ٢ وما بعدها.

٢. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٢ وما بعدها.

٣. شواذ الإلهام، ج ١، ص ٢٣٥ وما بعدها.

المعنى هو الافتقار إلى الوضع.  
وثانياً: أنَّ الافتقار إلى الملزوم مستلزم للملازمة الوجودية معه وإن لم يكن مستلزماً للافتقار إلى اللازم وأما قوله: «ولتفرّع الإيجاد» فالظاهر زيادة الواو.

### غور في أحكام مشتركة بين العلة والمعلول

قوله: وهذا واضح...

وإن شئت الوصول إلى مغزى هذا الوضوح فانظر إلى قطن جاف متّصل بشعلة نار فهل تشكّ في احتراق القطن بها؟ كلا. وإن شئت تصوّر وجود بناء ووجود أنقاض للبناء وأنها مجعولة كه على الآخر منضّدة مع الملاكات اللازمة لذلك فهل تشكّ في وجود الجدار بعد ذلك؟

قوله: دون المعدّ...

قال المصنّف في تعليقه: «المراد بالمعدّ ليس ماهو المصطلح، بل بمعناه اللغوي فيشمل العلة الناقصة المتخلّفة عنها المملول أيّتها كانت»<sup>١</sup>.

والمعدّ - بحسب الاصطلاح - : ما كان لوجوده وعدمه معاً دخل في وجود المملول، مثل حركة الماء إلى النار ليتسخّن، فوجود هذه الحركة الأينية دخل في وجود المملول وكذا لعدمه المحقّق عند القرب إلى النار. فلو لم يتحقّق وجود الحركة أولاً وعدمها ثانياً لم يحصل التسخّن.

وإليك الإشارة إلى بقية مصطلحاتهم في الباب:

المقتضي، ويقال له: السبب، كما يقال له: الفاعل أيضاً، وهو الذي يكون من وجوده وجود المملول، مثل النار في المثال.

الشرط وهو الذي يكون لوجوده دخل في وجود المملول، كالوضع المطلوب بين

الماء والنار في المثال. والشرط إما مكمل لفاعلية الفاعل، أو متمم لقابلية القابل. عدم المانع. والمانع ما يكون لعدمه دخل في تحقق المعلول، مثل الريح المطفئ للنار.

قوله: إِنَّ الواحد لا يصدر منه إِلَّا الواحد...

والمراد من الواحد هو البسيط من جميع الجهات الذي لا تشوبه كثرة الأجزاء، سواء أكانت تلك الأجزاء خارجية أو عقلية.

وبالجملة: المقصود من الواحد، هو المنزه عن جميع أنحاء الكثرة القاذحة في البساطة، كما أَنَّ المراد من الواحد في جانب المعلول ما يكون واحداً من ناحية الصدور والإفاضة وإن كان متكثرًا من نواح أخرى، كما أَنَّ المراد من الصدور: الصدور بلا واسطة لامع الواسطة، وليس المراد أنه لا يصدر عن الواحد إِلَّا الواحد في زمان واحد بل مطلقاً أزلاً وأبداً.

قوله: مصدر ذلك...

قد عرفت أَنَّ المراد من الصدور، هو الصدور بلا واسطة؛ لأنَّ صدور الكثير عن الواحد الحقيقي مع الواسطة من البديهيّات.

حكى أَنَّ يهمنيار طلب من الشيخ برهاناً لإثبات القاعدة فكتب إليه الشيخ: «لو كان الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين كـ«ألف» و«ب» كان مصدراً لـ«ألف» ولما ليس «ألف» فيلزم اجتماع النقيضين».

أقول: لما كانت المصدريّة لـ«ألف» في الواحد الحقيقي تمام ذاته؛ لأنَّ المقصود من الواحد هو البسيط الذي لا يعتريه أيّ تركيب، وإذا كان كذلك فهو ليس مصدراً لـ«ب» من تلك الحيثية التي تكون عيناً لذاته. وإذا كان مصدراً لـ«ب» أيضاً، فيجب أن تكون المصدريّة لـ«ب» تمام ذاته أيضاً لما مرّ، ومن المعلوم أَنَّ المصدريّة لـ«ألف» ليست بمصدريّة لـ«ب» فصار ذاته مصدراً لـ«ألف» وليس بمصدر لـ«ألف» فاجتمع النقيضان. وكذلك الحال بالنسبة إلى مصدريّة الواحد لـ«ب» فهو مصدر لـ«ب» وليس بمصدر

لـ«ب»؛ لَأَنَّ كُلَّ واحد من المفهومين عين ذاته.

قوله: لها خصوصيّة بحسبها يصدر...

الخصوصيّة هي السنخية المتحققة بين العلّة والمعلول تلك التي أوجبت صدور هذا المعلول منها دون معلول آخر، ودون صدوره من علّة أخرى. ويرشد إلى تحقّق السنخية بين العلّة والمعلول، قوله تعالى: ﴿وَتَنَقَّحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾<sup>١</sup>. وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَفْعَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾<sup>٢</sup>.

ويدلّ عليها البرهان؛ إذ لو لم تكن سنخية بين العلّة والمعلول لجاز صدور كلّ شيء عن كلّ شيء ولجاز صدور الضّدّ عن ضّده. كما أنّه لو لم تكن سنخية بين العلّة والمعلول لبطل البرهانان: «الإنّ» و«اللمّ» وهما فطريان فضلاً من كونهما مقبولين عند العقل، ولقصرت المعرفة البشريّة بالمحسوسات، ولم يدلّ الأثر على المؤثر.

إنّ صدور هذا عن هذا دون ذلك يكشف عن وجود صلة بين الأوّلين وتلك الصلة هي السنخية، ويشهد بها الوجدان أيضاً، فهل سمعت أحداً زرع الحنطة لتثمر البقرة؟ أو طلب الثلج ليدفئ نفسه؟! قالوا: إنّ البقرة تدلّ على البعير. قوله: يناسب صدوره...

هذه المناسبة هي التي صارت سبباً لصدور هذا المعلول عن هذه العلّة دون معلول آخر عنها، وهذه المناسبة هي التي عبّر عنها المصنّف بالخصوصيّة وعبرنا عنها بـ«السنخية» ونعني منها عدم تحقّق التباين العزلي بين المعلول والعلّة، فهي نظير مناسبة العكس مع العاكس وصلة الظلّ بالشاخص. قوله: أعني مصدر ذاك ومصدر ذا...

إنّ العلّة إذا كانت بسيطة وكانت بذاتها علّة للمعلول يجب أن تكون الحيثيّة الصدورية عين ذات العلّة وتماز ذاتها؛ إذ لو كانت جزءاً لها لزم تركّب العلّة، هذا خلف.

١. الحجر (١٥) الآية ٢٩.

٢. الإسراء (١٧) الآية ٨٤.

وبعبارة أخرى: لو كان البسيط علّة لأمرين لزم تركّبه من خصوصيتين ذاتيتين لها، تكون إحداهما مصدراً لهذا وتكون الأخرى مصدراً لذلك.  
 قوله: فكلّ اقتضى...

ولو كانت الخصوصية التي صارت سبباً لصدور المعلول من العلّة البسيطة عرضيّة للعلّة لزم الخلف، وهو أنّ العلّة لم تكن علّة بذاتها، بل باعتبار معروضيتها لذلك العارض صارت علّة، فإذا ثبتت ذاتيّة الخصوصية لزم أن يكون لكلّ من المعلولين جهة صدورية متحقّقة في ذات العلّة كلّ واحدة منهما غير الأخرى، فلزم تركّب البسيط.

قوله: يلزم من هذه القاعدة التفويض...

من أتقن البحث عن العلّة والمعلول ولمس مغزى قيمية العلّة على المعلول وفناء المعلول أمام العلّة يعرف أنّ التفويض من المستحيلات؛ لأنّه من لوازم الاستقلال الوجودي المنتفي عن المعلول. ومأبعد الفصل بين هذا التوهّم وبين ماتوهّمه آخر من أنّ لازم القول بالعلّة والمعلول هو القول بالجبر، وسيأتي دفعه في المقصد الثالث في البحث عن القدرة.

قوله: وذلك الأمر هو الوجود المنبسط...

اختلفوا في أوّل ماصدر من الممكنات، فقال كثير منهم: إنّ العقل الأوّل. وإنّ توهّم التفويض قد حدث من عدم الوصول إلى حقيقة هذا القول، وقد عرفت مافيه في الحاشية السابقة.

كما يمكن دفعه أيضاً بما أشار إليه المصنّف بقوله: «العقل مشتمل على كلّ العقول بل كلّ الفعليات». لأنّه أبسط الممكنات فهي كلّها؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء<sup>١</sup>، فإفاضة العقل إنّما هي إفاضة كلّ وجود دونه. وقالت طائفة منهم: إنّ الوجود المنبسط، وهو الفيض المقدّس في لسان أصحاب المعرفة، وهو الرحمة الواسعة

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٦٨.

في لسان الشرح، وأرجع القولين الحكيم صدرالدين الشيرازي إلى واحد «بأنّ الصادر الأول هو الفيض المقدّس وأنّ العقل الأوّل هو أوّل تعيّناته الطارئة عليه».

أقول: إنّ الفيض المقدّس والوجود المنبسط هو فعله تعالى المشتمل على وجود جميع الموجودات فكيف يقال له: إنّ الصادر الأوّل؛ فإنّ مقصودهم من الأوّل هو الأشرف من جميع الممكنات. فها هنا سؤالان: أحدهما: ماهو الصادر منه تعالى؟ فيكون الجواب هو الفيض المقدّس والوجود المنبسط.

والثاني: ماهو الصادر الأوّل؟ فيكون الجواب هو التعيّن الأوّل من الفيض في مصطلح العارف أو العقل الأوّل في مصطلح الحكيم.  
قوله: بتكثّر الموضوعات...

وهي الماهيات والتعبير عنها بالموضوع إمّا من جهة كون الماهيّة موضوعة لحمل مفهوم الوجود عليها، أو من جهة تشبيه الماهيّة بموضوع العرض وتشبيه مفهوم الوجود بالعرض الخارجي؛ فإنّه عرض ذهني.  
قوله: ولكن ظلّيته...

والظلّ تابع لذي الظلّ فهو كلّ الأشياء كما أنّ ذيه كذلك، وإنّ الظلّ مثال ذيه في الإحاطة والسعة والانبساط من دون حدّ وقيد كما أنّه فإنّ في ذي الظلّ.

واعلم أنّهم يقصدون من عدم استناد الكثير إلى الواحد عدم استناده إليه من دون واسطة وإلاّ فجميع الموجودات صادرة منه تعالى إمّا بلا واسطة أو مع الواسطة. وإنّ ما يتوهم كونه علّة لغيره فإنّما هي من الوسائط والمعدّات.  
قوله: كذلك في وحدته قد تبعت...

إشارة إلى القاعدة الثابّة، وهي أنّ الواحد لا يصدر إلّا عن الواحد وقوله: «لما ذكرنا». إشارة إلى البرهان عليها.

وتوضيحه: أنّ الخصوصيّة المعتبرة في العلّية إذا كانت عين ذات العلّة بأن كانت

العلّة بسيطة فلا يعقل فيها التعدّد وإلاّ لزم كون الواحد اثنين، وإن كانت جزء لذات العلّة فتكون مشتركة بين العلّة وغيرها فعلية العلّة هي القدر المشترك بين العلل.  
برهان آخر: لو كانت كلّ واحدة من العلّتين علّة تامّة للمعلول لكانت مفيدة لوجوده ولعدمه.

بيان الملازمة: أنّه يلزم احتياج المعلول إليها واستغناؤه عنها. أمّا الاحتياج؛ فلمكان العلّة التامة. وأمّا الاستغناء؛ فلكون الأخرى علّة تامّة أيضاً.  
قوله: وهو ظاهر...

التضايقان أمران وجوديان يستحيل تعقّل أحدهما إلاّ مع تعقّل الآخر، كما أنّه يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد من حيثيّة واحدة كالأب والابن. والعلّة والمعلول متضايقان؛ فإنّهما أمران وجوديان. ولا يمكن تصوّر العلّة بما هي علّة إلاّ بعد تصوّر المعلول، ولا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة.  
قوله: ضرورة دوراً...

إنّ الضرورة - هنا - عبارة عن البديهي الثانوي، وهو الذي يتوقّف حكم العقل به على نظر وتأمل، مثلاً إنّ العقل بعد تأمل يحكم باستحالة كون الأب ولداً لابنه.  
قوله: في العلّة والمعلوليّة...

بمعنى كون المعلول مثلاً علّة فاعليّة لما هو فاعل له. ثمّ إنّ بعضهم أتى ببرهان لاستحالة الدور، فقال: إنّ علّة الشيء متقدّمة عليه، فلو كان الشيء علّة لعلّته لزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين، وتقدّم الشيء على نفسه مستلزم لتخلّل العدم بين الشيء ونفسه، وهو ضروريّ الاستحالة.

أقول: فيه أولاً منع الكبرى؛ إذ تقدّم الشيء على نفسه غير مستلزم لتخلّل العدم إذا كان التقدّم بمحض الرتبة. نعم يستلزم ذلك عند كون التقدّم زمانياً.  
وثانياً: أنّ البرهان منقوض بالدور المعيّ؛ فإنّ بقاء الوصف في كلّ من الطرفين موقوف على بقاء الوصف في الطرف الآخر.

وثالثاً: أنَّ تخلُّلَ العدم بين الشيء ونفسه ليس بضروري الاستحالة وإلا كانت استحالة إعادة المعدوم من الضروريات لامن النظريات التي تحتاج إلى البرهان. ويمكن أن يستدلَّ لاستحالته باستلزامه لتوقُّف الشيء على نفسه عند افتراض كونه معلولاً، وذلك بديهي الفساد.

قوله: ننقص من طرفها المتناهي...

لقلنا أن يقول: إنَّ البرهان غير مفيد لإبطال علل غير متناهية؛ فإنَّ هذا النقص مستلزم لانعدام السلسلة، إذ انفكاك المعلول عن العلّة ملازم لانتفائه، وانتفاء المعلول يقضي بانتفاء علّته التامة. نعم يتمُّ البرهان لإبطال بعد غير متناه؛ لعدم استلزام نقص من الخطأ انتفاء جميع الخطأ

قوله: لو ترتّب حيثيات وأمر...

قيد الترتّب مستدرك؛ فإنَّ البرهان بشهادة قوله: «أو الجزء الأخير» قائم لإبطال وجود أمور غير متناهية بالفعل سواء أكانت بينها ترتّب علّيّ ومعلوليّ أم لم يكن. قوله: فالكلُّ أيضاً متناه...

المعيار في إجراء حكم الجزء على الكلِّ أن يقال: إذا حكم على جزء، فإن كان الجزء أخذ بشرط لاموضوعاً للحكم فلا يجري ذلك الحكم على الكلِّ، وأمّا إن كان الجزء أخذاً بشرط أو بشرط الاجتماع فحكمه جارٍ على الكلِّ؛ فإنَّ الجزء الموضوع لذلك الحكم إذا أخذ لا بشرط فالكلِّ داخل في عمومه، وإن أخذ بشرط الاجتماع فهو عين الكلِّ.

ويمكن أن يقال بأنَّ هذه المقدّمة وإن كانت صادقة ومبرهنة، ولكنها لاتنتج بأنَّ الكلِّ متناه، بل هي ناتجة بأن ما بين الكلِّ متناه. نعم لو كانت المقدّمة كلّ جزء حال كونه لا بشرط فهو متناه، كانت النتيجة: الكلِّ متناه، ولكن المقدّمة حينئذ تصير نفس الدعوى.

قوله: هذا حكم حدسي...



المشار إليه لاسم الإشارة قوله: «فكلّ متناه» لا المقدّمة؛ فإنّ الحكم فيها مبرهن بكلّ محصور بين الحاصرين متناه. ويقصد من חדسيّة الحكم كونه وجدانياً لا برهانياً. ومثلاً ذكرنا ظهر النظر فيما ذكره في الأسفار من:

أنّ الخصم قد لا يدعن المقدّمة الحدسيّة، بل إنّما يمنعها مستنداً بأنّه يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهياً كما في المسافة، وأنّ على تقدير لانتهايتها كما في السلسلة، فلا؛ إذ لا ينتهي إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه<sup>١</sup>.

وجه النظر: أنّ المقدّمة ليست بحدسيّة كما عرفت وأنّ الأصل الحاكم بأنّ كلّ محصور بين الحاصرين فهو متناه يدفع احتمال كون مراتب ما بين غير متناهية. قوله: فهو وسط بين طرفين بالضرورة...

المقصود من العلّة هي الفاعليّة من العلل، كما أنّ المقصود من المعلول أيضاً هو المفعولي من المعلولات.

وبيان ضروريّة وقوع مجمع العنوانين وسطاً بين طرفين: أنّ وجود العلّة الفاعليّة لشيء سابق على وجود معلولها ومغاير له، وكذا وجود المعلول لشيء متأخّر عن وجود ذلك الشيء ومغاير له. إذن فوجود الشيء واقع في وسط وجودين: وجود علّته ووجود معلوله.

قوله: لاحتياجها إلى الآحاد...

إنّ ما ثبت كونه وسطاً بين طرفين بالضرورة، هو المعلول للعلّة الفاعليّة حال كونه علّة لشيء، فانسحاب الكلام إلى معلول علل القوام خروج عن الفرض. قال المصنّف في الحاشية:

ويمكن أن يثبت معلوليّة السلسلة بوجه آخر غير احتياج المركّب إلى الأجزاء، وهو انسحاب المعلوليّة على كلّ واحد بحيث لا يشدّ عنها واحد. والجملة ليست إلّا كلّ واحد

١. الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ١٦٤، الفصل: ٤ من المرحلة: ٦.

واحد، والهيئة التركيبية اعتبارية؛ إذ لامتزاج وامتزاج ولا تركيب مؤدياً إلى الوحدة الحقيقية، فالمجموع من المعاليل معلول.<sup>١</sup>

أقول: إن مجموع السلسلة سوى المعلول الأخير علّة أيضاً بنفس ذلك البيان؛ فإن المجموع من العلل علّة، فقد تحقّق الوسط والطرفان، فالوسط هو الجملة، والطرف المعلولي هو المعلول الأخير، والطرف العلّي هو السلسلة من دون المعلول الأخير. وثانياً: أن مجموع السلسلة ليس بعلة ومعلول معاً؛ فإن وجود المعلول الأخير يمنع عن ذلك، فإذا لم تكن السلسلة علّة ومعلولاً معاً فليست بوسط حتّى يفتقر إلى طرفين. وثالثاً: أن المقدّمة المفروضة صحتها تختصّ بنفس العلّة الفاعلية ومعلولها، ومن المعلوم أن معلوليّة الجملة ليست من هذا القبيل فقد أثبتنا بقوله: «فالمجموع من المعاليل معلول».

ويمكن إقامة البرهان على استحالة التسلسل بأن يقال: إن مجموع السلسلة أو السلاسل معلول بلاشك؛ لما مرّ من الدليل، ويستحيل وجود المعلول من دون علّة فاعلية، ولا علّة فاعلية لها؛ إذ لا يجوز أن تكون العلّة الفاعلية نفس معلولها أو جزء له. قوله: والمعلوليّة مستوعبة...

قال الفاضل الغاجوني:

لما كان كلّ واحد من آحاد السلسلة معلولاً كان الكلّ معلولاً، فلا بدّ من علّة يلزم من وجودها وجود الكلّ ومن عدمها عدمه، فبملاحظة طرف الوجود يكون هذا البرهان هو الأسدّ الأخصر وبملاحظة عدمه والانتفاء يكون برهان الترتّب.<sup>٢</sup>

قوله: ضرورة تكافؤ العلّة والمعلوليّة...

تكافؤ العلّة والمعلوليّة شيء وتكافؤ العلّة والمعلول شيء آخر، والثابت بالتضايّف

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٥٤، التعليق: ٢٩.

٢. شواذق الإلهام، ج ١، ص ٢٠٧، المسألة الثالثة في أحوال العلّة مطلقاً، تعليق الحكيم الغاجوني، طبعة حجرية قديمة.

هو الأوّل دون الثاني؛ فإنّه موجود في السلسلة غير المتناهية؛ لإمكان أن تكون لعلّة عليّتان وإلّا يجب فرض بساطة جميع العلل. والمفيد للبرهان: تكافؤ العلّة والمعلول، وهو غير ثابت، والمغالطة نشأت من الخلط بين العلّيّة والعلّة وبين المعلوليّة والمعلول.

تفنييه:

إنّ المراد من التسلسل المستحيل عندهم هو التسلسل في العلل التسامّة المترتّبة المجتمعة في الوجود بأن يكون جميع حلقات السلسلة موجوداً بالفعل. وأمّا التسلسل في غيرها من العلل الأعداديّة، بأن يكون الموجود الفعلي في كلّ زمان إحدى تلك العلل، فلا يدلّ على استحالتّه برهان، والحمد لله أولاً وآخراً.

المقصد الثاني

في الجوهر والعرض



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قوله: في الجوهر والعرض....

ينبغي تقديم أمور:

الأول: إنَّ الجوهرية والمرضية متى يعرض لموضوع الفلسفة، وهو الموجود بما أنه موجود فيكون البحث عنهما من مسائلها؛ فإنَّ الجوهرية والمرضية من عوارض الموجود الكلية التي لا يتوقف عروضها له على أن يصير جسماً فضلاً عن أن يكون تعليمياً أو طبيعياً.

قال الحكيم صدر الدين:

إنَّ الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود وعن أقسامه الأولية، أي التي يمكن أن تعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً. وبالجمله من غير أن يصير متخصص الاستعداد لعروض تلك الأقسام سواء كانت القسمة مستوفاة أم لا<sup>١</sup>.

فإن قلت: إنَّ الجوهرية أو المرضية تعرض للموجود بواسطة أمر أخص، وهو الإمكان فليست من العوارض الذاتية لموضوع الفلسفة؛ لأنَّهم صرَّحوا بأنَّ العارض للشيء بواسطة أمر أخصَّ عرض غريب، وليس بذاتي للموضوع، فالأخصَّ واسطة في العروض، والعرض الذاتي هو الذي يعرض للشيء بلا واسطة في العروض. إذن لا يكون

البحث عن الجواهر والأعراض من مسائل الفلسفة؛ فإنَّ المسائل يجب أن تكون عوارض ذاتية للموضوع.

مضافاً إلى أنَّ البحث عن خصوص كلِّ واحد من الجواهر الخمسة أو كلِّ واحد من الأعراض التسعة. من مسائل الفلسفة محلَّ منع؛ لأنَّ غرابة كلِّ منها أكثر من غرابة البحث عن مطلق الجوهر والعرض؛ فإنَّ كلَّ واحد من هؤلاء يعرض الموجود بواسطة العقلية تعرض الموجود بواسطة الجوهرية أولاً وبواسطة الإمكان ثانياً، كما أنَّ الكمّية تعرضه بواسطة العرضية وبواسطة الإمكان، وهكذا الحال في سائر الجواهر والأعراض، بل يمكن القول بأنَّها من العوارض الغريبة للممكن فضلاً عن الموجود فإنَّها تعرض الممكن بواسطة نوعه الذي هو أخصّ منه وهو الجوهرية أو العرضية.

إذن يكون البحث عن الجواهر والأعراض ليس من مسائل الفلسفة، بل هو علم مستقلّ ذكر في الفلسفة على سبيل الاستطراد.

قلت: قال بعض أعظم المحققين في الأسفار:

ما يختصّ بنوع من أنواع الموضوع ربّما يعرض لذات الموضوع بما هو هو، وأخصّية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو، وذلك كالفصول المنوعة للأجناس؛ فإنَّ الفصل المقسّم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع أنّه أخصّ منها - وقال أيضاً - : العوارض الذاتية [أو الغريبة] للأنواع قد تكون أعراضاً ذاتية أولية للجنس وقد لا تكون كذلك. وإن كانت ممّا يقع به القسمة المستوفاة الأولية فاستيعاب القسمة الأولية قد يكون بغير أعراض أولية وقد يتحقّق من أعراض أولية ولا تقع بها القسمة المستوعبة. نعم كلُّ ما يلحق الشيء لأمر أخصّ، وكان ذلك الشيء مفترقاً في لحوقه أن يصير نوعاً مهتماً لقبوله، ليس عرضاً ذاتياً، بل عرض غريب على ماهو مصرّح به في كتب الشيخ وغيره<sup>١</sup>.

ثم قال ﷺ:

وما أظهر لك أن تنفطن بأن لحوق الفصل بطبيعة الجنس - كالاستقامة والانحناء للخط مثلاً - ليس بعد أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد، بل التخصص إنما يحصل بها لاقبلها، فهي مع كونها أخص من طبيعة الجنس أعراض أولية له<sup>١</sup>.

أقول: إن الملاك في الأعراض الذاتية والغريبة أن العرض الغريب هو الذي يعرض للشيء بعد أن صار نوعاً متخصص الاستعداد ومتهيئاً لقبوله، أي يكون لعروضه واسطة. وإن العرض الذاتي هو الذي يعرض للشيء من دون أن يتوقف عروضها على صيرورة ذلك الشيء متهيئاً لقبوله وإن حصل التهيؤ والتخصص به.

وبعبارة أوضح وأخصر: العرض الذاتي هو الذي يعرض لذات الشيء نفسه، يعني بلا واسطة في العروض، ولا يعتبر أن يكون مساوياً لمعروضه، كما لا يعتبر فيه استيعاب القسمة به؛ فإنه قد يحصل استيعاب القسمة بالعرض الغريب، مثل الأسود والالأسود بالنسبة إلى الموجود، كما أنه ليس كل ما يعرض للشيء لأمر أخص أو أعم داخلياً أو خارجياً فهو عرض غريب، بل الملاك كل الملاك ما ذكرنا توضيحاً لكلام ذلك الفيلسوف العظيم.

إذا تبين ذلك فنقول: إن الموجود بما أنه موجود ينقسم إلى الواجب والممكن، وينقسم الممكن إلى الجوهر والعرض وينقسم كل منهما إلى أصناف، والبحث عن كل منها يكون من مسائل الفلسفة؛ لأن الكل أعراض ذاتية لموضوعها.

وبيان ذلك: أن عروض ماعدا الوجوب والإمكان للموجود وإن يتوهم توقفه على تخصصه بأمر أو أمور، ولكن ذلك التخصص من التحليلات العقلية وليس من الأمور الحقيقية، فإن كلها متحققة بتحقق وحداني، وليس لذلك الأمر أو لواحد من تلك الأمور تقدم وجودي على الآخر حتى يتوقف عروض ما يتوقف عليه على تخصص استعداد



للموجود بسبب عروض ذلك العارض المتقدم، بل السبق هو السبق في الرتبة العقلية؛ فإنَّ الموجود لا يكون ممكناً إلا وهو جوهر أو عرض بناءً على استيفاء القسمة. فإمكان الموجود الممكن بعين جوهرية أو بعين عرضية، كما أنَّ جوهرية الممكن أو عرضية بعين كلِّ صنف من أصنافهما، فلا يتوهم أنَّ الموجود أمكن أولاً، ثم صار جوهرًا أو عرضاً، ثم حدثت أصنافهما، بل الحال كما بيناه. فلا واسطة لعروض أقسام الجواهر أو العرض للموجود فضلاً عن عروضهما له، وليس هناك عروضان: كمعرض الإنسانية للحيوان أولاً وعروض الكتابة له ثانياً. لتكون الكتابة عرضاً غريباً للحيوان؛ من جهة توقّف عروضها على صيرورة الحيوان نوعاً متهيئاً لقبول الكتابة، بل عروض الجوهريّة أو العرضيّة للموجود من قبيل عروض القابليّة للكتابة للحيوان فإنّها تكون بعروض نفس الإنسانية له.

نعم يحكم العقل بأنّه يحصل للموجود بسبب عروض الجوهريّة له أو العرضيّة نوعيّة خاصّة وتخصّص استعمادي وتهيؤ قبولي لأعراض أخرى، لكنك عرفت من كلامه أنَّ ذلك غير مضرّ، بل المضرّ يكون العرض ذاتياً أن يكون ذلك التخصّص والتهيؤ حاصلًا قبل العروض، لا ما يكون حاصلًا بنفس العروض.

### المقسم بين الجوهر والعرض

الأمر الثاني. إنَّ المقسم بين الجوهر والعرض هو الماهية، فما لم يكن بماهية فليس هو بجوهر ولا بعرض، وذلك مثل الوجودات بأصنافها الأربعة، ومثل الأمور الاعتبارية، ومثل مفهوم الجنس الذي لا يترتب عليه أثر المقولة - كما مرّ في البحث عن الوجود الذهني - ومثل الفصول المقسّمة للأجناس؛ فإنّها أجزاء الماهية وليست بماهيات، ولأنَّ فصل الجوهر أو العرض لو كان جوهرًا لزم دخول الجنس في الفصل أو تقوّم العرض بالجوهر.

ولو كان عرضاً لزم تقوّم الجوهر بالعرض أو تقوّم الشيء بما يعانده بحسب الوجود

والماهية.

نمّ إنك إذا سمعت من أحد: أنّ الفصول وجودات فقل له:  
أولاً: أنّه يلزم من ذلك تقوّم الماهية في نفس ذاتها بالوجود، وخرجها عن كونها  
من حيث هي ليست إلا هي، واستغناؤها في نفس ذاتها عن الوجود.  
وثانياً: أنّه يلزم من ذلك أن يكون لكلّ ماهية وجودان: وجود من ناحية فصلها ووجود  
من ناحية مشخصاتها الفردية، فيكون كلّ شيء شيئين: إذ الوجود ما به حقيقة الشيء.  
وصرّح الشيخ في إلهيات الشفاء<sup>١</sup> بأنّ فصول الجواهر لا يجب أن يكون جواهر  
بحسب ماهياتها، وإن صدق عليها مفهوم الجوهر صدق اللوازم العرضية حتّى لا يلزم أن  
يكون لكلّ فصل فصل إلى غير النهاية.

وقال المحقّق صاحب الحكمة المتعالية:

لا يلزم من عدم اندراج فصول الأنواع الجوهرية تحت مقولة الجوهر لذاتها اندراجها  
تحت مقولة أخرى حتّى يصدق عليها مفهوم المرض؛ لكونه عرضاً عامّاً لازماً للمقولات  
العرضية، إذ لا مانع بحسب العقل والنقل من عدم وقوع الحقائق البسيطة، التي لا جنس لها  
ولا فصل، تحت مقولة من المقولات أصلاً. نصّ عليه الشيخ في قاطيغوريوس الشفاء<sup>٢</sup>.  
وقال المصنّف في تعليقته على الأسفار - فيما علّق على قوله: «إذ لا مانع» -:

إذ هنا أشياء كثيرة ليست داخلية تحت المقولات العشر، كالوجودات الخاصة بالإمكانية؛  
فإنّها ليست بواجبة الوجود، وكالفصول البسيطة إمّا لأنّها الوجودات الخاصة كما هو  
مذهب المصنّف<sup>٣</sup>، وإمّا لأنّها ماهيات غير مجسّدة بشيء من المقولات كما هو عند  
الحكماء، بل هنا أعراض غير داخلية عندهم في المقولات التسع كالنقطة والوحدة  
عندهم<sup>٤</sup>.

١. الشفاء قسم الإلهيات، ج ١، ص ٢٣٥.

٢. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

٣. همان، ص ٢٨٢، التعلّيق، ١، للحكيم السبزواري.

وقال في تعليقه هنا - على البحث عن رسم العرض - : «إنَّ الوحدة والفصول وجود، والنقطة ومثل العمى عدم بالذات»<sup>١</sup>.

أقول: وجود السطح والخط دليل على وجود النقطة إذ لو كان عدم الانقسام موجباً لعدميتها فهو فيهما موجود.

والذي يظهر من كلام هؤلاء العظماء: أنَّ المقسم بين الجوهر والعرض ليس بمطلق الماهية، بل المقسم بينهما هو الماهية المتجنسة بجنس والمتفصلة بفصل، وبعبارة أخرى: الماهية المركبة عند العقل، فالماهيات البسيطة خارجة عنهما.

والشاهد لهذا القول: أنَّ جميع المقولات لها أجناس فيكون لها فصول، وإنها هي التي يمكن وصول المعرفة إلى حقائقها.

ثم إنَّ وقوع التصريح في كلامهما بفصول الجواهر إنما هو من باب المثال وإلا حكم فصول الأعراض أيضاً حكم فصول الجواهر.

وأما القول بكون الفصول وجودات خاصة فقد عرفت ضعفه. فالأقوى ما عليه الحكماء من أنَّ الفصول حقائق غير مجسمة بشيء من الأجناس العالية. وأما ما ذكرنا من أنَّ الفصول ليست بماهيات تامة وأنها أنصاف الماهيات، فلاتنافي إطلاق الماهية عليها في كلام هؤلاء الأكابر؛ فإنَّ مرادهم من الماهية هو الذات والحقيقة. ومن المعلوم أنَّ لكلَّ جزء من أجزاء الماهية ذاتاً وحقيقة.

الأمر الثالث: هل قسمة الممكن إلى الجوهر والعرض قسمة مستوفاة بحيث لا توجد ماهية ممكنة إلا وهي جوهر أو عرض، أم ليست القسمة مستوفاة والحصر ليس بحاصر؟

قد يتوهم كون القسمة مستوفاة؛ إذ التقسيم دائر بين السلب والإيجاب، فالعرض هو الماهية الموجودة في الموضوع، والجوهر هو الماهية الموجودة لافي الموضوع، لكنه

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٧٠، التعليقة: ٥.

توهم باطل؛ إذ السلب عدولي وليس بتحصيلي. والتقابل بينهما من قبيل تقابل العدم والملكية، والموضوع سلباً وإيجاباً معتبر فيهما.

إذن الممكن الذي لا يعتبر فيه الموضوع سلباً أو إيجاباً ليس بجوهر ولا بعرض، مثل النور والحرارة وأصناف الطاقات عموماً؛ فإنها قد توجد في الموضوع فليست بجواهر، وقد لا توجد في الموضوع فليست بأعراض، وأما وجودها في الموضوع فظاهر. وأما وجودها لافي الموضوع فعند انتقالها من موضوع إلى موضوع آخر وكانتقالها من الشمس إلى الأرض.

إن الانتقال يستلزم تحققها بلا موضوع في حال الانتقال؛ ولذلك قالوا باستحالة انتقال العرض من معروض إلى معروض آخر.

### الجوهر والعرض جنسان أم عرضان، أم مختلفان؟

الأمر الرابع: هل الجوهر والعرض جنسان للجواهر والأعراض؟ فتصير المقولات مقولتين، أم هما عرضان عامتان لما تحتتهما من الأصناف؟ فتصير المقولات أربعة عشر. أم العرض جنس للأعراض والجوهر عرض عام للجواهر؟ فتصير المقولات ستة. أم الجوهر جنس للجواهر والعرض عرض عام للأعراض؟ فتصير المقولات عشراً. وجوه، قد اشتهر الوجه الرابع بينهم، وإليه ذهب أساطين الحكمة والفن.

قال الفيلسوف الأكبر في تعليقه على شرح حكمة الإشراق:

إن العرض عبارة عن وجود الشيء في الموضوع والوجود مطلقاً من عوارض الماهيات، وقد يقدّم هاهنا بإضافته إلى الموضوع فيكون مفهوم العرض عرضاً للماهيات التي صدق عليها، بخلاف الجوهر؛ فإنه عبارة عن ماهية إذا وجدت في الخارج كانت لافي الموضوع. ولقائل أن يقول: ما بال الحكماء لم يقتسروا العرض على قياس ما فسروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض كالجوهر فيقال: إن العرض ماهية شأنها في الوجود أن يكون في الموضوع.

ولعل سبب ذلك أنَّ الاختلاف في أنحاء الوجودات يوجب الاختلاف في الماهية. ثم إنَّ الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي؛ فإنَّ الكميات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات أيضاً كذلك وكذلك الأعراض النسبية على اختلاف معانيها لها أنحاء أخر من الوجود أضعف من الكل حتى زعم بعض الناس أنَّ وجوداتها ليست إلَّا في العقل فليس الأعراض كلها ماهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما في الجواهر<sup>١</sup>.

أقول: إنَّ العروض أمر خارج عن ماهية المقولات العرضية، بل هو صفة لها باعتبار وجودها، فليس العروض داخلاً في ذاتها؛ لأنَّ عروض الوجود لماهية إنما يكون بعد تمامية الماهية من ناحية مقوماتها الذاتية، فالعرضية من اللواحق الوجودية للأعراض، فضلاً عن كونها من مقوماتها الماهوية فضلاً عن كونها من لوازمها الماهوية فهي متأخرة عن ذوات الأعراض برتبتين.

وبذلك تفرق عرضية العرض عن عرضية الجوهر؛ فإنَّ عرضية الجوهر يمكن أن تكون من قبيل لوازم الماهية لا الوجود. وأمَّا الحجّة على كون الجواهر جنساً لما تحتها فقد عرفت خلوّ كلام هذا الرجل العظيم عنها، وكأنّه ﷺ أرسل ذلك إرسال المسلمات؛ بشهادة قوله: «لقاتل أن يقول».

ويمكن أن يقال بأنَّ الاشتراك في الأثر يرشدنا إلى وجود أمر جامع بين الجواهر الخمسة. ونقصد من الأثر المشترك هو اقتضاء الجميع، الكون لافي الموضوع. فالماهية الجوهرية هي التي تقتضي بحسب ذاتها الاستقلال والاستغناء عن الموضوع في الوجود.

وقال لمأمة ﷺ في الجوهر النضيد:

أكثر الأوائل على أنَّ الجوهر جنس عال؛ لاشتراك أفراد فيه وامتناع تحققها دونه

وتساويها فيه، وهذه خواص الجنس. أمّا المتأخرون فإنهم منعموا من جنسيته لوجوه:  
أحدها: إنّنا قد نقل كثيراً من الماهيات ونشك في جوهريتها، والجنس لا يشك في ثبوته  
للماهية.

وثانيها: أنّ أفرادها متفاوتة فيه؛ فإن المجزئات أولى بالجوهريّة من المقارنات  
والشخصيات أولى من الكلّيات المتفاوتة فيه على حسب مراتب القرب من الشخصيات  
والبعد عنها ولا شيء من أجزاء الماهية متفاوت فيه.

وثالثها: أنّ فصوله إنّ كانت جواهر دخل الجنس في طبيعة الفصل وإلاّ تقوّم بالعرض<sup>١</sup>.  
انتهى.

ويمكن الجواب عن الأوّل: أنّه لما كان المقسم بين الجوهر والعرض هو الموجود  
فالشرط في اندراج شيء تحت مقولة هو الوجود الخارجي، وتعلّق ماهية جوهريّة  
عند لحاظ وجودها غير منفكّ عن العلم بجوهريتها، فلا سبيل إلى الشك فيها. وأمّا  
الماهيات المعقولة فليست بجوهر ولا عرض.

وعن الثاني بأنّ التفاوت المشاهد في أفراد الجوهر غير مضرّ بجنسيته عند من يقول  
بوقوع التشكيك في الماهية. وأمّا عند من لا يقول به فبالتفاوت حدث من ناحية  
الاختلاف في وجوداتها وإلاّ فصدق نفس مفهوم الجوهر على أفرادها لا يكون إلاّ  
بالتواطؤ. وأمّا الكلّيات فليست بجوهر ولا عرض؛ لما مرّ حتّى أنّ مفهوم الجوهر جوهر  
بالحمل الأوّلي لا بالشائع وأنّ عالم الجواهر والأعراض عالم الحقائق لا عالم المفاهيم.  
وعن الثالث بأنّ الفصول - كما مرّ - ليست بجواهر ولا بأعراض.

ثم إنّ ما ذكره رحمه الله من الوجه لإثبات كون الجوهر جنساً للجواهر لا يخلو من خفاء؛  
فإنّ العرض العامّ أيضاً يشترك الأفراد فيه ويمتنع تحقّقها دونه. وإن أريد الاشتراك في  
أمر ذاتي فهو مصادرة للمطلوب.

## في رسم الجواهر وذكر أقسامه

قوله: في رسم الجواهر...

التعبير بالرسم إشارة إلى أَنَّ الجواهر لاحد له؛ فَإِنَّ الحَدَّ ما اشتمل على الجنس والفصل، والجواهر جنس الأجناس فلا جنس له، وما لا جنس له لا فصل له، مع أَنَّهُ بسيط فليس له فصل يتقوّم به. وكذلك الحال لو قلنا بأنَّ الجواهر عرض عامّ للجواهر فلا حدّ له؛ لأنَّ الحَدَّ يؤتى به للمعروضات وليس للمعارض حدّ؛ لاختصاصه بالماهيات ولا ماهيّة للعرض، كيف وهو عارض الماهيّة لانفصالها.

وكلمة «جواهر» معرّبة من كلمة «گوهر» الفارسيّة، تطلق على معان منها: الأحجار الثمينة، ومنها: حقيقة الشيء وذاته، كما يقال في تعريف الفصل: أيّ شيء هو في جوهره. أو يقال: ذلك أمر جوهري. ومنها: الموجود القائم بنفسه، وهو المقصود هنا. قوله: أي لا اعتباريّة...

توضيح لقوله في المتن: «محصلّة»<sup>١</sup> مع أَنَّهُ غير محتاج إليه؛ لما عرفت [من] أَنَّ الماهيّة في اصطلاحهم لا تطلق على الأمر الاعتباري، وأنَّ إطلاقها مختصّ بالحقائق والأمور الواقعيّة سواء أكانت موجودة أم معدومة، فإطلاق الماهيّة أخصّ من المفهوم؛ إذ

المفهوم يطلق على الأمور الحقيقية وعلى الأمور الاعتبارية. ونقصه من الأمر الاعتباري: ما لا وجود له في الخارج وإن صحّ اتّصاف الوجود الخارجي به كالمعقولات الثابتة.

ثم إنَّ المصنّف لمّا اختار مذهب أرسطو في عدد المعقولات، وهو أنَّ الجوهر جنس للجواهر الخمسة؛ فلذا عرّفه بالماهية المحصلة... إلى آخره وأنَّ العرض عرض عامّ للمعقولات التسع؛ فلذا لم يعرف العرض بالماهية؛ لأنَّ الأعراض العامة لوازم الماهيات، ولا ماهيات لها في نفسها.

وإذا فرضنا عرضية الجوهر للجواهر الخمسة وصيرورة عدد المعقولات أربعة عشر يعرف الجوهر بما وجوده لا في الموضوع.

قوله: لا موضوع له...

هذا القيد وإن كان سلبياً، ولكن يراد منه معنى إيجابي، وهو الوجود في نفسه ولنفسه والقيام في ذاته ولذاته؛ فإنَّ الجوهر هو الماهية التي تكون قائمة في ذاتها وحقّ وجودها أن لا يحلّ في محلّ مستغن عنه في الوجود.

قوله: وجوهر ليس بذاك وبذا...

كلام المحقّق اللاهيجي في بيان أقسام الجوهر أوضح، قال<sup>١</sup>:

الجوهر إمّا مفارق عن الوضع في ذاته وفعله، وهو العقل، أو مفارق في ذاته دون فعله، وهو النفس، أو مقارن للوضع إمّا أن يكون محلاً لجوهر آخر، وهو المادة، أي المحلّ المتقوّم بالحال، أو يكون حالاً في جوهر آخر، وهو الصورة، أي الجسميّة إن كانت مشتركة بين الأجسام كلّها، أو النوعيّة إن كانت مختصة بنوع نوع منها، أو متركّب منهما، أي من الجوهرين: الحالّ والمحلّ، وهو الجسم الطبيعي<sup>١</sup>.

قوله: وللباقي في الطبيعيات...



وهو عبارة عن المادّة والصورة والجسم والنفس. ولمّا كانت النفس ذا وجهين: تجرّدي ومادّي، فمن ذكرها في الإلهيّات نظر إلى وجهها التجرّدي؛ لأنّها باعتبار ذاتها من المجرّدات، ومن ذكرها في الطبيعيّات نظر إلى وجهها المادّي؛ فإنّها باعتبار فعلها من المادّيّات سيّما على القول بأنّها جسمانيّة الحدوث.

## في رسم العرض وذكر أقسامه

قوله: في رسم العرض...

قد مرَّ أنَّ العرض ليس من الحقائق المتأصلة الخارجية فلا يكون له جنس وفصل بل هو عرض عامٌ للمقولات التسع؛ إذ مفهوم العرض ينتزع من نحو وجود تلك المقولات. قوله: فلا استقلال ماهيته في العقل...

بخلاف النسب؛ إذ لا استقلال لماهيتها حتى عند العقل. وتعلُّقها إنما يحصل بتعلُّق المتسبين؛ لأنَّ النسبة فانية في طرفيها، فالتعلُّق خارج عن ماهية الأعراض وعارض لها، ولكنه عين ماهية النسب.

قوله: بل التعلُّق في الماهيات...

هذا مبتدأ وخبره محذوف وهو «إضافة مقولية» فالمعنى أنَّ التعلُّق في نفس الماهية هو الإضافة المقولية.

وتوضيح ذلك: أنَّ التعلُّق على أنحاء منها التعلُّق الحلولي، وهو الذي يكون للعرض بالنسبة إلى معروضه، ومنها التعلُّق الوجودي، وهو الذي يكون للمعلول بالنسبة إلى علته، ومنها التعلُّق الصدوري، وهو الذي يكون للعلَّة بالنسبة إلى معلولها، وقد عبَّر عنه المصنِّف بـ«الإضافة الإشرافية» ومنها التعلُّق الماهوي. وهو الإضافة المقولية.

قوله: لدى المعلم...

قد مرَّ أن الصور المتصورة في الباب أربعة:  
 كون الجوهر والعرض جنسين لما تحتكما.  
 وأن يكون كل منهما عرضاً عاماً.  
 وأن يكون الجوهر جنساً والعرض عرضاً عاماً.  
 أو عكس ذلك.

ثالث الوجوه هو المختار لأرسطو وتبعه كثير من الأكابر والمحققين. وحيثهم لكون  
 العرض عرضاً عاماً: أنا نقل ماهيات الأعراض ونفعل عن إضافتها إلى موضوعاتها،  
 فلو كان العرض جنساً لها داخلاً في ذاتها لما صحت الغفلة؛ فإنَّ تعقّل ماهية هو تعقّل  
 جنسها وفصلها. مضافاً إلى أنَّ العرض هو الموجود في الموضوع، فالعرضية تعرض  
 للأعراض - بعد وجودها - ليست ممّا به قوام ذاتها؛ فإنَّ الوجود عارض للماهية زائد  
 عليها، وهو واسطة في عروض العرضية للأعراض، وكلّ ما كان كذلك يستحيل أن  
 يكون داخلاً في قوام ماهية وجنساً لها.

ثم إنَّ قول أرسطو القائل بكون المقولات العرضية تسعة<sup>١</sup> هو المشهور بين القوم.  
 وفي قبال هذا القول قولان:

أحدهما: لابن سهلان الساجي، وهو صاحب كتاب البصائر التصيرية<sup>٢</sup>، فهو يقول:  
 إنَّ الأجناس العالية للمقولات العرضية ثلاثة: الكم والكيف والنسبة. كما أنّه يرى أنَّ  
 النسبة جنس عالٍ للمقولات السبع الباقية.

فعلى هذا القول يصير عدد مجموع المقولات الجوهرية والعرضية أربعة.  
 ثانيهما: اختبار الشيخ الإشراقي<sup>٣</sup>، وهو أنَّ الأجناس العالية للمقولات العرضية

١. منطق أرسطو، ج ١، ص ٣٥.

٢. البصائر التصيرية في المنطق، ص ٢٣ - ٢٤.

٣. انظر اللمعات ضمن مرساله از شيخ اشراق، ص ١٣٦ - ١٣٨، اللمعة الرابعة، وانظر كتاب المشارع  
 والمطارحات ضمن مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٧٩.

أربعة: الكم والكيف والنسبة والحركة. فهو يرى أنَّ الحركة داخلية في زمرة الأعراض فيجب عليه أن يقول بمثل ذلك في السكون؛ لأنَّه ضدَّ الحركة ومثلها يعرض لمعروضات.

وإن شئت معرفة الأقوال في الحركة فانظر إلى حاشية المصنّف<sup>١</sup> في المقام.

---

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٦٩ - ٤٧٠، التعليقة: ٥.

## في البحث عن أقسام العرض

غور في الكمّ

قوله: في الكمّ...

لما كان الكمّ وأخواته من الأجناس العوالي فلا يكون تعريفها إلا بالرسم؛ لبساطتها، إذ لا جنس لها ولا فصل. وافترض جنس لها مع الاعتراف بكونها من الأجناس العالية خلف؛ ولذا تذكر خواصّها في البحث عن الأجناس العالية، فيذكرون من خواصّ الكمّ، وجود عادّ له، وعروض التساوي وعدمه له، والنهاية وعدمها له.

ثم إنَّ السّرّ في توقّف تصاعد الأجناس إلى الجنس العالي استلزام التسلسل وتركّب الماهيّات من أجزاء غير متناهية فالتمايز بين الأجناس العالية إنّما يكون بتمام الذات. وفيه نظر؛ إذ لا دليل على استحالة التسلسل في الأجناس. ولا مانع من تركّب ماهيّة من الأجزاء غير المتناهية إذا كانت موجودة بوجود واحد كما هو قول الحكماء في تركّب الجسم.

وقال المحقّق اللاهيجي:

إنّما جرت العادة بتقديم الكمّ على غيره من الأعراض؛ لأنّه أعمّ وجوداً من الكيفيّة وأصحّ وجوداً من الأعراض السببيّة.

أمّا الأوّل فلأنّ العدد من الكمّ ليس مقصوداً على الأمور المقارنة للمادة، بل يشمل الأمور

التي لا تقبل كَيْفِيَّةً ولا شَيْئاً غريباً عن جوهرها.

وأما الثاني؛ فلأنَّ شيئاً من الأعراض النسبيَّة غير متقرَّر في ذات موضوعه، بخلاف الكَمِّ. وأيضاً الكَمَّة إذا شاركت الكَيْفِيَّة في الجواهر؛ فإنَّها تلزم أوَّل جوهر منها، وهو الجسم، والكَيْفِيَّات تلزم الجواهر النوعيَّة السافلة والمتوسطة بعد الجسميَّة كذا في الشفاء<sup>١</sup>...

قوله: بالعرض...

والذي يقبل القسمة بالعرض كالصورة الجسميَّة، والعرض الحالُّ في الجسم غير الكَمِّ.

قوله: وهميَّة...

وهي الانقسام المفترض في الكَمِّ، بخلاف القسمة الفكيَّة؛ فإنَّها الانقسام في الخارج، ويوجب انعدام الكَمِّ؛ فإنَّ الكَمَّ المنقسم ينعدم بسبب الانقسام ويوجد محلُّه قسماً. وقد مرَّ أنَّ شرط القابليَّة هو اجتماع القابل والمقبول في الوجود، وذلك لا يتحقَّق في الكَمِّ إلَّا بالانقسام الوهمي.

قوله: لم تجد فيها حدّاً مشتركاً...

مثلاً إنَّ الواحد الذي يكون جزءاً للثلاثة ليست له نسبة واحدة إلى الثلاثة وإلى الاثنين؛ لأنَّه إذا كان جزءاً من الثلاثة فهو خارج عن الاثنين. وإذا فرضنا صيرورته جزءاً للاثنتين تخرج الثلاثة عن كونها ثلاثة وتبقى اثنتين، فلا يصحُّ أن يكون جزءاً لكلا القسمين ولا يكون له نسبة واحدة إلى القسمين، فليس له اختصاص بأحدهما؛ لأنَّ ذلك يخالف اختصاصه بالآخر، ففرض كونه جزءاً لكلا القسمين لا يعقل إلَّا بتصوره خارجاً من كلِّ منهما؛ إذ الحدُّ المشترك خارج عن الطرفين، ومع فرض خروجه لا يصير جزءاً لكلِّ منهما ويصير الباقي أربعة، وإن فرض كونه من الخارج يصير المجموع ستة. وقال المحقِّق اللاهيجي:

وإن لم تكن أجزاؤه مشتركة في الحدود كالعشرة، فإنه ليس بين أجزائه حدٌ بالصفة المذكورة؛ فإنَّ السادس مثلاً جزء من الستة داخل فيها وخارج من الأربعة، والرابع بالعكس فليس شيئاً منهما يشترك فيه الحدان فمفصل<sup>١</sup>.

قوله: جسم تعليمي...

قيل في وجه تسميته بذلك: إنه مع الخط والسطح التعليميين موضوع لعلم الهندسة، وهو من العلوم التعليمية أي التي كان اليونانيون يبتدئون بها في مدارسهم في بدو تعليماتهم وسيشير المصنّف إلى ذلك.

قوله: غير قارّ الذات...

القارّ: ما اجتمع أجزاؤه في الوجود بالفعل كالخط وغير القارّ: ما لا يجتمع أجزاؤه في الوجود بالفعل ولا يوجد منها شيء بالفعل إلّا جزء واحد. وذلك مثل الزمان؛ فإنَّ الآتات المفروضة أجزاء له غير موجودة معاً ولا يوجد منها إلّا الحال، وأمّا الآتان: الماضي والمستقبل فهما معدومان.

ما فات مضي وما سيأتيك فأين قم واغتنم الفرصة بين العدمين ونظير الزمان في عدم وجود جميع أجزائه بالفعل بالحركة والتسلسل التعاقبي.

قوله: وهو هنا منتفٍ...

إنَّ موضوع الكمّ المتّصل غير موضوع الكمّ المنفصل، كما أنَّ الجسم الطبيعي الذي موضوع الجسم التعليمي ليس بموضوع السطح، وموضوع السطح غير موضوع الخط. ثم إنَّ موضوع الزائد وموضوع الناقص متغايران، بخلاف الضدين؛ فإنَّ الموضوع لأحدهما بعينه موضوع للآخر، كيف وموضوعهما الجسم؟!

قوله: من غير التفات إلى شيء من المواد...

إنَّ الجسم التعليمي هو الممتدّ في الجهات الثلاث لا بشرط حدّ مخصوص

ولا يلاحظ معه عروضه لجسم مخصوص بعينه، وهو الموضوع لعلم الهندسة الفضائية، ومثله السطح التعليمي والخط التعليمي فهما من ناحية حدّ خاص لا بشرط ولا يلاحظ فيهما عروضهما لسطح معيّن أو خط محدود.

فالسطح التعليمي هو الممتدّ في الجهتين بنحو الإطلاق، والخط التعليمي هو الممتدّ من جهة واحدة كذلك، وقد يوصف كلّ منهما بالرياضي بدلاً عن التعليمي، فيقال: جسم رياضي وسطح رياضي وخط رياضي.  
قوله: وهو عادةً جميع أنواعه...

بإسقاطه عنها مرّة بعد أخرى. وقوله: «مع أنّه يعدّ بعضه بعضاً». كالعدد الصغير والناقص بالنسبة إلى العدد الكبير والزائد إذا كان الثاني مقسماً للأوّل. فالعادّة في الكمّ المنفصل يكون بالفعل، وفي الكمّ المتّصل يكون بالقوّة؛ من جهة كونه قابلاً للتجزئة، فهو قابل للتعمّد؛ إذ التجزئة في المقدار تضعيفه مرّة أو مرتين أو مرّات في العدد، والعدد مبدؤه الواحد فهو عادّة له.

ثم إنّ الاثنين عادّة للأربعة والستّة والثمانية وجميع الأعداد الزوج وإنّ الثلاثة عادّة للستّة وهكذا.

قوله: فإنّه ليس من خواصّه...

بل هو من خواصّ الوجودات المجردة العالية والأنوار المحيطة.

غور في الكيف

قوله: في الكيف...

لأنّ كان الكيف حقيقة بسيطة لم يمكن تعريفها بالحدّ المشتمل على الجنس والفصل ولما لم تصل معرفتهم إلى خاصّة له يعمّ جميع أقسام الكيف لم يعرف بالرسم المشتمل على الخاصّة فعرفوه بأنّه هيئة، أي عرض ليس بكمّ ولا بأمر نسبي، فذكروا مكان الكمّ خاصّة له وهي قبول القسمة بالذات، كما أنّ توصيف الكيف بعدم اقتضاء النسبة أخرج



الأعراض النسبية.

قوله: فخرج الحركة...

إذ الحركة ومقولاتي الفعل والانفعال تدريجيات الحصول ومتجدّات الثبوت؛ فإنّ المقصود من الفعل حسب اصطلاحهم هو التأثير التدريجي. وأمّا التأثير الدفعي والآني فهو وإن كان فعلاً بحسب دلالة اللفظ، ولكنّه ليس بفعل بحسب المقولة. كما أنّ الانفعال هو التأثير التدريجي وأمّا التأثير الدفعي والآني وإن كان انفعالاً بحسب دلالة اللفظ، ولكنّه ليس بالانفعال المقولي حسب اصطلاحهم؛ ولذلك عبّروا عن هاتين المقولتين بأنّ يفعل وأنّ ينفع؛ لدلالة صيغة الفعل على التجدّد والحدوث فيطابق الدالّ والمذلول. بخلاف صيغة المصدر؛ فإنّه اسم، والاسم لا يدلّ على التجدّد والحدوث، وتعريف الكيف - كما يستفاد من كلام المصنّف - : «أنّها هيئة قارّة غير قابلة للقسمة والنسبة بحسب الذات».

ولمّا جعل المفهوم المنطبق على الكيف هيئة، يكون الجوهر خارجاً عن التعريف؛ فإنّه معروض، وليس بهيئة تعرض لشيء؛ فإنّ العروض مقوم لمفهوم الهيئة. وخرج بقولها: «قارّة». الهيئات التدريجية الحصول؛ فإنّ هذه الأعراض لاقرار لها. وخرج بقولنا: «غير قابلة للقسمة بحسب الذات». الكم؛ فإنّها بحسب نفس ذاتها تقبل القسمة. وخرج بقولنا: «غير قابلة للنسبة بحسب الذات» الأعراض النسبية.

ثمّ إنّّه جيء بقيد «بحسب الذات» من جهة أنّ الكيف وإن كان لا يقبل القسمة بحسب الذات، ولكنّه يقبلها بتبع الجسم، كما أنّه لا يقبل النسبة بحسب الذات أيضاً، ولكنّه يقبلها بالعرض كما في الكيفيات الشديدة والضعيفة، وكما إذا وقع في الزمان والمكان بتبع الجسم.

قال المحقّق اللاهيجي:

إنّ الأجناس العالية لا يمكن تحديدها بالجنس والفصل؛ لبساطتها، بل ترسم بالخواصّ واللوازم. ولمّا لم يجدوا للكيف خاصّة سوى المركّب من العرضيّة والمغايرة للكمّ

وللأعراض النسبية، فعدلوا عن ذكر كل من الكم والأعراض النسبية إلى ذكر خاصته فقالوا: عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة<sup>١</sup>.

أقول: ولما كان الكيف غير الحركة وغير التدريجيات الحصول أيضاً زيد في تعريفه لفظ «القار» حتى تخرج تلك.

قوله: والشكل...

وهو عبارة عن هيئة إحاطة حد أو حدود لمقدار. فالشكل من عوارض المقدار عندهم. وأما الشكل عند أرباب الهندسة فهو المقدار المحاط بحد أو حدود. فالشكل عندهم من أقسام الكم. والمحاط بحد واحد كالكرة وبحدود كالمكعب.

قوله: ونحوهما...

كالصحة والكسر اللذين يعرضان العدد، ومثلهما الكامل والناقص اللذان يوصف بهما العدد، ومن أوصافه الأولية وما يقابلها، وتقصد من العدد الأول هو الذي لا يقبل لأي عدد كما أن من عوارض العدد الأصمّة وما يقابلها.

قوله: الكيفيات الاستعدادية...

وهي تهتّ الجسم لما يعرض له من الخارج، أعني الانفعال والانفعال. والاستعداد إلى جانب الانفعال كاللين والمراضية وإلى جانب عدم الانفعال كالصلابة والمصاحبة ويسمى بالقوة الطبيعية.

قوله: ونحوهما...

مثل الخجل والحياء.

قوله: هي أوائل الملموسات ونحوها...

الملموس الأول هو الذي يحس بالقوة اللامسة قبل كل شيء وأوائل الملموسات، مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

وأما المراد بقوله: «ونحوها» فهو ثواني الملموسات، مثل الملاسة والخشونة واللزوجة والهشاشة. ويعتبر عن هذه باللغة الفارسية: نرمى وزبرى وچسبندگی وشلّی. قوله: كالطعوم البسيطة...

وهي الحرافة والمرارة والملوحة والحموضة والحلاوة والعفوصة والدسومة والقبض والتفه. وتفسر هذه بالفارسية بتندی وتلخی وشوری وترشی وشیرینی وگسی وچربی وگیرندگی وپی مزگی، وهو التفه مثل طعم النحاس، وأما القبض فهو يقارب العفوصة. قوله: كالروائح الطيبة والمنتنة...

إن الروائح ليست لكل واحدة منها اسم يخصه حتى يوجب حضور معناه في الذهن، فتميز كل رائحة عن أخرى إما بملائمتها للطبع أو بتنفر الطبع منها فتوصف الأولى بالطيبة والثانية بالمنتنة، وإما بالإضافة إلى ماله الرائحة، مثل الفواكه والأوراد والمسك والعنبر ونحو ذلك.

قوله: المسموعة كالأصوات...

كون الأصوات من الكيفيات المسموعة مما لا خلاف فيه، والحال أن الصوت أمر غير قارّ وتدرجي الوجود فيجب إما إلغاء قيد القرار عن تعريف الكيف أو القول بخروج الأصوات عن هذه المقولة أو ارتكاب تأويل في ذلك.

قوله: كالأضواء والألوان...

إن الألوان من أوائل المبصرات، وهي التي تحصل من الأضواء، وعطف الألوان على الأضواء الدالّ على تغايرهما في الإبصار لا يخلو من خفاء؛ فإنّ إبصار الأضواء مجرّدة عن الألوان أو بالعكس بعيد، بل غير ممكن.

قوله: بخصوصها وعمومها...

العموم هو الكيفيّة الانفعاليّة الحاصلة من تفاعل العناصر في النوع، كحلاوة العسل وصفرة الذهب. وأما الخصوص فهو الكيفيّة الانفعاليّة الحاصلة من تفاعل العناصر في شخص بالخصوص زائداً على ما في نوعه كالحلاوة الموجودة في عسل شخصي التي

تكون ممتازة من حلاوات آخر في أعسال آخر، ومثلها الصفرة الخاصة بذهب خاص، الممتازة عن مثلها الحاصل لذهب آخر.

قوله: تنبيهاً على قصور فيه...

فكثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني. وقلّتها تدلّ على قلّة المعاني وقصورها بحسب الوجود.

غور في العلم

قوله: إضافة إلى المعلوم...

إنّ الصور العلميّة المرتسمة، هي التي تكون حاصلة عند العقل، وهي التي تكون معلومة بالذات ولها إضافة إلى الصورة العينية، وهي الموجود الخارجي، فالإضافة ليست هي الصورة المرتسمة، بل الإضافة أمر عارض لتلك الصورة.

أقول: نحن وإن لم نقل بكون العلم إضافة فقد بيّنا حقيقة العلم في البحث عن الوجود الذهني، ولكن لعلّ مراد من قال بكون العلم إضافة، هي الإضافة التي تكون بين العالم والمعلوم، لا الإضافة الحاصلة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض. وإنّ القول بوجود معلومين أحدهما بالذات والآخر بالعرض إنّما هو مبنيّ على كون العلم كيفاً. وأمّا بناءً على كون العلم إضافة فليس هناك معلومان، بل ليس إلّا معلوم واحد، وهو الموجود الخارجي. وأمّا العالم فهو الذات المدركة، وأمّا العلم فهو نفس الإضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم.

ومن تلك الأبحاث تقسيمه

قوله: إن كانت الكاف تمثيلية...

التمثيل المقابل للتشبيه عبارة عن ذكر أحد جزئيات قاعدة كلية بعد ذكر تلك

القاعدة<sup>١</sup>. وأما القاعدة الكلية هاهنا فهي: إنَّ علم العلة بمعلولها حضوري أية علة كانت وأي معلول كان، وذلك مثل علم النفس بمعلولاتها، وهي الصور الخيالية الموجودة بإيجاد النفس؛ فإنَّ علم النفس بها حضوري، بمعنى حضور ذات المعلوم عند العالم لاصورته العلمية.

ثمَّ اعلم أنَّ المقصود من التشبيه بيان اشتراك المشبه مع المشبه به في وصف أو حكم. إذا عرفت ذلك فنقول: كما أنَّ النفس علمها بالصور الحائلة فيها حضوري، والحال إنَّ النفس ليست بفاعلة لها، بل هي قابلة لها وتلك الصور مقبولة للنفس وحالة فيها، كذلك علم العلة بالنسبة إلى معلولها حضوري بطريق أولى؛ إذ العلة فاعلة للمعلول والمعلول قاني في علته.

قوله: ونسبة المقبول إلى القابل بالإمكان...

مع أنَّ نسبة المعلول إلى علته بالوجوب؛ إذ المعلول واجب بعلمته. ولا يخفى أنَّ نسبة المقبول إلى القابل إنما يكون بالإمكان إذا لم يكن القابل داخلاً في زمرة علل المقبول كما هو كذلك حسب الفرض وإلا فالنسبة تكون وجوبية.

ثمَّ إنَّ الوجه في كون نسبة المقبول إلى القابل بالإمكان: أنَّ القابل يجب أن يكون في ذاته فاقداً للمقبول؛ لعدم لزوم تحصيل الحاصل، والفقدان لازم للإمكان. قوله: حضورياً...

إنَّ علم النفس بالصور المرتسمة فيها حضوري سواء قلنا بأنها معلولاتها وإنَّ قيامها بالنفس صدوري، أو قلنا بأنها ليست بمعلولاتها وإنَّ قيامها بها ليس بصدوري بل هو قيام حلولي، وعلتها العقل الفعّال الذي أنشأها للنفس؛ إذ لو كان علم النفس بتلك الصور حصولياً للزم التسلسل وتضاعف الصور فلم تحصل معرفة بأية صورة. قوله: ومعطي الكمال ليس فاقداً له...

هذا إشارة إلى برهان إني لبيان بطلان قول المشائين في علم الباري، وهو أن علمه تعالى بمعلولاتها حصولي وليس بحضوري.

وبيان ذلك: أن النفس معلولة للباري تعالى، وقد عرفت أن علمها بالصور - وهي غير النفس - حضوري، فكيف لا يكون علم الباري بالنسبة إلى معلوله - وهو غيره - حضورياً، مع أن الباري تعالى معطي ذلك الكمال إلى النفس؟! والحال أن فاقد الشيء ليس بمعطٍ له.

قوله: حضور الشيء نفسه له...

يمتاز العلم الحضوري عن العلم الحصولي بميزات:

منها: كون وجوده العيني نفس وجوده العلمي، فلا يتحقق فيه أمران: معلوم بالذات ومعلوم بالعرض؛ لأن نفس وجوده الخارجي معلوم بالذات.

ومنها: أنه لا يحتاج إلى حصول صورته العلمية في ذهن العالم، كما لا يحتاج فيه أن يجرد العالم معلومه عن العوارض المادية واللوازم الخارجية.

ومنها: عدم إمكان نسيانه والغفلة عنه فلا تغيب صورته الإدراكية عن المدرك.

ومنها: عدم اتصافه بالتصور والتصديق؛ لأن المقسم لهما هو العلم الحصولي.

ومنها: عدم اتصافه بالزيادة والنقص، وبالإجمال بمعنى الإبهام.

والوجه في تسميته بالحضوري حضور نفس المعلوم عند العالم. كما أن الوجه في

تسميته الحصولي: حصول صورة المعلوم لدى العالم بعد سبقه بالعدم.

قوله: فعلي وانفعالي...

ومن المعلوم أن العلم الفعلي لا يختص بالحضوري؛ لأن العلم الحصولي قد يكون فعلياً، وذلك مثل علوم المهندسين والمعماريين الذين يبنون البناءات طبقاً للعلوم التي حضروها بأفكارهم، ومثل العلم الفعلي التفصيلي الموجودات للباري عند المشائين، فالعلم الفعلي من قبيل العلة الفاعلية لوجود المعلوم الخارجي كما أن العلم الانفعالي من قبيل المعلوم له.

## غور في الأعراض النسبية

### فمنها الأين والمتى

قوله: أشرنا إلى أنه هيئة خاصة...

فقوله: «هيئة» نكرة، والتنكير للتنويع، فليس المراد منها مجرد النسبة بين الشيء والمكان، بل المراد نسبة خاصة ووجود رهطي مخصوص. إذن ليس الأين من الأمور الاعتبارية، بل هي من الحقائق التي يكون لها ما بإزاء في الخارج.

فالأين هيئة محاطية أمر قارّ بالنسبة إلى محيط قارّ عارضة لموضوع عروضاً خارجياً، وهي من المحمولات بالضميمة، وحقيقتها كون الشيء في مكانه، وتنقسم إلى الحقيقي وإلى غيره. أما المكان الحقيقي فهو الذي لا يشترك معه الغير، مثل النسبة الموجودة بين شيء وحيزه الخاص. وأما غير الحقيقي فهو الذي يشترك معه الغير، مثل النسبة الموجودة بين شيء وحيزه المشترك كالدار والبلد ونحو ذلك.

ومن خواص الأين وقوع المضادة فيها؛ فإنّ الكون في المكان عند محيط الدائرة أو الكرة مقابل للكون في المكان عند المركز، وهما لا يجتمعان.

قوله: وكذا نظائره...

وهي الأعراض النسبية الأخرى؛ فإنها ليست بأمور اعتبارية، بل كلّها وجودات عينية وروابط خاصة وتكون من الحقائق المتأصلة.

قوله: هو الهيئة الحاصلة...

الألف واللام للهد الذكري، والمراد: أن «متى» هيئة خاصة وكون مخصوص من الأمور الحقيقية وليس بمجرد أمر اعتباري، وهي أيضاً من المحمولات بالضميمة. وتقصد منها: أنها هيئة حاصلة من محاطية أمر بأمر سيّال. وحقيقتها كون الشيء في زمانه.

ثم إن الزمان المختصّ بكلّ شيء - بناءً على الحركة الجوهرية - هو الهيئة الحاصلة

من تدرّجه الوجودي وتصوّره الحقيقي. والزمان المشترك هو الهيئة الحاصلة من حركة الأرض أو من حركة القمر. وإن شئت قلت: من حركة الفلك على قول القدماء.  
قوله: ومن كونه في حدّ منه...

حدّ الزمان طرفاه، وهما المبدأ والمنتهى، وطرف الزمان هو الآن، وهو أيضاً وعاء للموجود الدفعي الحصول ويسمى بـ«الآني» أيضاً.  
ووجود الآن في الزمان إما بالافتراض. وإما بسبب الموافقة مع الحادثات الآنية؛ لأنهم لا يجوزون اقتطاع الزمان الدائم الأزلي.

إنّ الزمان أمر وحداني مستمرّ متصل تدريجي الحصول. والعقل يفترض اقتطاعه بحدّه الابتدائي وبعده الانتهائي، ويسمى كلّ من الحدّين بـ«الآن». وإنّ الوهم يتوهم تركّب الزمان من الآنات المتعاقبة، وذلك باطل؛ إذ يخرج بذلك الزمان عن كونه موجوداً واحداً بسيطاً تدريجي الحصول؛ ولأنّ الآن ليس بموجود بالفعل؛ من جهة قبوله التجزئة والقسم إلى غير النهاية.

ثمّ اعلم أنّه من الموجودات ماله بقاء واستمرار فيكون الزمان ظرفاً لها ويسمى بالزماني، ومنها ما ليس له بقاء بعد حدوثه فينعدم بمجرد حدوثه فله حدوث بلابقاء، ويسمى بـ«الدفعي» وبـ«الآني» وينتزع له وعاء يسمى بـ«الآن».  
قوله: كما في الحركة القطعية...

وهي الأمر المستمرّ الذي يرسم في الوهم من حركة الشيء، مثلاً إذا تحرك شيء في المكان فالخطّ الوهمي الحاصل من حركته - الذي ينطبق على مسيره الممتدّ المتصل - هو الحركة القطعية فهي لا وجود لها واقعاً وإنّما يكون لها وجود وهمي. وإنّما منطبقة على الزمان؛ إذ يكون بإزاء كلّ جزء مفروض منها جزء مفروض من الزمان.  
قوله: كما في الحركة التوسّطية...

وهي عبارة عن كون المتحرّك بين المبدأ والمنتهى، وأنّها من قبيل الصلة للحركة القطعية؛ إذ لو لاها لم يحصل للحركة القطعية وجود عند الوهم فالتوسّطية راسمة للقطعية.



وأما الوجه لعدم انطباقها على الزمان؛ فلأنها بسيطة لاجزاء لها، بخلاف الحركة القطعية فإنها ممكنة الانقسام بالأجزاء والحدود فالحركة التوسّطية منطبقة على الآن السيّال.

ثم إن المراد بكون الحركة التوسّطية واقعة في الزمان أنه لاحد للزمان الذي للحركة إلا وهي حاصلة فيها. وبعبارة أخرى: أن الحركة التوسّطية حدودية فقط لاستمرار لها، إنها تحدث آنأما وتنقطع فوراً، وزمانية هذه الحركة بمعنى وقوعها في الزمان من دون انطباق فهي بحسب التصوّر.

وقال المحقّق اللاهيجي:

وقوع الشيء في الزمان على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون الشيء واقعاً في نفس الزمان دون الآن كالحركة القطعية؛ فإن لها هوية اتصالية منطبقة على الزمان المتّصل. ولا يمكن تعلّقها بالآن الغير المنقسم أصلاً.

الثاني: أن يكون واقعاً في الآن دون الزمان؛ لكون المتحرك في أثناء الحركة في حدّ من حدود المسافة.

الثالث: أن يكون واقعاً في الزمان وفي الآن، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون واقعاً في الزمان وفي كلّ آنٍ سواء كان آن الطرف أو آن يفرض في أثناء الزمان، كالوصول إلى المنتهى مثلاً، فإنه يحصل في آنٍ ويبقى في بعده، ويتّصف الشيء في ذلك الزمان وفي كلّ آن يفرض فيه بأنه واصل كما أنه يتّصف بذلك في الآن الأوّل الذي هو آن الطرف.

وثانيهما: أن يكون واقعاً في الزمان وفي كلّ آنٍ يفرض في ذلك الزمان دون آن الطرف كالحركة التوسّطية، فنزول الأقسام إلى أربعة، والأوّل منها هو المستوي «التدريجي» والمقابل لهذا القسم، أعني الغير التدريجي، شامل لكل واحد من الأقسام الثلاثة الباقية. وأوّل هذه الأقسام الثلاثة، أعني ما يكون وقوعه في الآن دون الزمان، هو المستوي

بـ«الدفعي» صرح بذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء<sup>١</sup>.

## ومنها الجدة

قوله: الجدة...

وهي بحسب اللغة<sup>٢</sup> مصدر وجد يجد بمعنى الغنى، قال أبو العتاهية:  
 إنَّ الشباب والفرّاغ والجدة مفسدة في المرء أي مفسدة  
 ويعبر عنها في اصطلاحهم بالملك وله<sup>٣</sup>. قال المحقق الطوسي في التجريد:  
 «ولخفائها عبر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله»  
 أقول: وهي الهيئة الحاصلة من نسبة الجسم إلى ما يحيطه بكّله أو ببعضه بحيث  
 ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط فتفترق عن الأين. وما يحصل من الإحاطة بالكلّ  
 كالتلجيب وبالبعض كالتمّم.

## ومنها الوضع

قوله: من نسبتين معاً...

فأحدهما: نسبة الأجزاء بعضها مع بعض، والثانية: نسبتها إلى الخارج، كالقيام  
 والانتكاس، وكالاستلقاء والانبطاح، وإنّ الذي جعل كلّاً منها مغايراً للآخر، بل جعل  
 الأولين ضدّين والأخيرين ضدّين هو النسبتان، ونقصدهما نسبة الأجزاء إلى الخارج  
 ونسبتها بعضها إلى بعض.

وبيانها: أنّ النسبة التي تكون بين رأس القائم مع العلوّ وبين رجله مع السفلى مغايرة  
 للنسبة التي تكون بين رأس المتتكس مع العلوّ ورجل المتكس مع السفلى. وكذلك

١. خوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٩٠.

٢. لسان العرب، ج ١٥، ص ٢١٩، «وجد».

٣. جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٣٨٥، «الجدة».

الحال بين الاستلقاء والانبطاح. وإذا دار القائم إلى الراء تغيّرت إحدى النسبتين وبقيت الأخرى على حالها، وهي نسبة الأجزاء بعضها مع بعض. ثم إنه قد يطلق الوضع ويراد منه ماهو جزء المقولة. وهو النسبة الأولى فقط، فلفظ «الوضع» مشترك بين المعنيين: الكلّ والجزء. ولا يخفى أن الوضع الذي يراد منه تمام المقولة ليس بأمر مركّب من النسبتين، بل هو أمر بسيط تحصل بسبب مجموع النسبتين.

وينقسم إلى وضع طبيعي وغير طبيعي، فالأول كحال الحيوان بالنسبة إلى إهابه والثاني كالتمسّح والتقمّص. صرّح بذلك في الأسفار<sup>١</sup>.

### ومنها الفعل والانفعال

#### قوله: الفعل والانفعال...

قد مرّ في التعليقات السابقة وجه التعبير عن هاتين المقولتين بأن يفعل وأن ينفعل. وهناك وجه آخر، وهو أن في قولنا: «أن يفعل» دلالة ماعلى وجود فاعل. وفي قولنا: «أن ينفعل» دلالة ماعلى وجود منفعل؛ فإنّ الفاعل والمنفعل في المقولتين كالمقوم الوجودي، إذ الأولى هي الفاعلية التدريجية، والثانية هي المنفعلية التدريجية. وهذه الدلالة مفقودة في لفظي: الفعل والانفعال؛ فإنّهما وإن كانا مصدرين ولكنهما مستعملين في معنى الاسم المصدري، وهو نفس الحدث المجرد عن الفاعل والمنفعل، ولأقلّ يكون المصدر مشتركاً في المعنيين، فلا ظهور، وهو لازم في مثل المقام.

قال المصنّف في تعليقه هنا:

قد يقال: اختيرا على الفعل والانفعال، لأنّ الفعل يطلق على المؤثر بعد انقطاع تأثره، إذ يقال عند انقطاع التأثير: «إنه فعل» والانفعال يطلق على المتأثر بعد انقطاع تأثره، إذ بعد

انقطاعه يقال: «إنه انفعَلَ» بخلاف أن يفعل وأن ينفعَلَ: فإنهما لا يطلقان إلا على المؤثر والمتأثر حال التأثير والتأثر<sup>١</sup>.

أقول: يؤيد هذا الكلام ظهور لفظي: الفعل والانفعال في أمر دفعي ولا ظهور لهما في أمر تدريجي.

قوله: خرج التأثير والتأثر الإبداعيان...

ذلك وجه آخر للمعدول عن التعبير بالفعل والانفعال إلى التعبير بـ«أن يفعل» و«أن ينفعَلَ» وتوضيحه كما في الأسفار:

أن الفعل والانفعال قد يقالان للإيجاد بلاحركة وللقبول بلاجده ككون الباري فاعلاً للعالم وكون العالم منفعلاً عنه، وليس في ذلك حركة لافي جانب الفاعل ولافي جانب القابل. بل وجود يستتبع وجوداً ويعرض لهما إضافة فقط، فالفاعل والمنفعَلَ بذلك المعنى إضافتان فقط، بخلاف هذين المعنيين الواقعيين تحت الزمان<sup>٢</sup>.

أقول: الإضافة إلى الفاعل هو الإيجاد، ويقصد منه وجود يستتبع وجوداً، والإضافة إلى المنفعَلَ هو الوجود الحاصل من وجود، وإن شئت قلت: وجود استتبعه وجود.

#### ومنها للمضاف

قوله: نسبة تكرر...

إن الفرق بين مطلق النسبة وبين النسبة المتكررة التي هي الإضافة المقولية: أن الأولى تنطبق على نسبة واحدة سواء أكانت ملحوظة من جانب المنسوب أو من جانب المنسوب إليه، مثلاً النسبة بين العرض والموضوع مع اختلافهما في الحاليتين والمحلية هي نفس النسبة بين الموضوع والعرض؛ ولذا تسمى بالحللول فقط من أي

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٩٣، التعليل: ١٥.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٤، ص ٢٢٤.

طرف يلاحظ، بخلاف الإضافة المقولية فإنها تسمى من أحد الطرفين بالأبوة مثلاً ومن الطرف الآخر بالبنوة وهما نسبتان. فللابن نسبتان إلى الأب: إحداهما: كونه طرفاً للإضافة التي تسمى بالأبوة، فيكون الأب منسوباً ولابن منسوباً إليه. والثانية: كونه طرفاً للإضافة التي تسمى بالبنوة، فيكون الابن منسوباً والأب منسوباً إليه، وكذلك الحال في ناحية الأب. ولا فرق في ذلك بين كون الإضافة مختلفة الأطراف كما في المثال أو متشابهة الأطراف.

وإن شئت قلت: إنَّ للأب نسبة إلى ذات الابن ولكن لا مطلقاً، بل من حيث كون هذه الذات منسوبة إلى الأب وكذلك للابن نسبة إلى ذات الأب ولكن لا مطلقاً، بل من حيث كون تلك الذات لها نسبة إلى الابن. فالأب أب لا مطلقاً، بل هو أب لمن يكون ابناً له، والابن ابن لا مطلقاً بل لمن يكون أباً له.

وبعبارة أخرى: للأب نسبة إلى الابن بلا شك. ولو فرض محالاً عدم نسبة من جانب الابن بأن لا يكون ابناً له فالأب والابن طرفا هذه النسبة، وهي التي تسمى بالأبوة. كما أنَّ للابن نسبة إلى الأب، ولو فرض محالاً عدم نسبة من جانب الأب فالأب والابن طرفا هذه النسبة أيضاً، وتسمى هذه النسبة بالبنوة. والإضافة المقولية هي مجموع النسبتين؛ فلذا عرفت بالنسبة المتكررة. فكانَّ النسبة من كلِّ من الطرفين تذهب وترجع.

قوله: تكافؤ فعلاً وقوة حتم...

إنَّ تكافؤ المتضايقين من حيث القوة والفعل ليس من اليديهيّات، فهو نظري مفتقر إلى البرهان، ولم أر برهاناً عليه فيما عثرت من كتب القوم وأرسلوه إرسال المسلمات كما صنعه المصنّف في المقام حتّى تصدّوا لدفع نقضين واردين على هذه الكليّة: أحدهما: وجود المتقدم بحسب الزمان مع عدم وجود المتأخّر معه.

ثانيهما: وجود العلم بالفعل بالقيامه مع عدم وجودها بالفعل مع أنَّ العلم والمعلوم متضايقان.

ويمكن أن يقال: إنَّ التكافؤ ليس من لوازم ماهية الإضافة؛ لجواز تصوّر ماهيتها غافلاً عن طرفيها، والتكافؤ صفة لهما متأخّر عنهما، فهو من لوازم وجودها؛ لأنَّ كلّ واحد من طرفيها مقوّم وجودي لها وداخل في سلسلة عللها، ومن المعلوم أنَّ الإضافة الخارجية موجود خارجي فيجب أن تكون علل وجودها موجودات خارجية، والموجود بالقوّة ليس بموجود خارجي، فيجب أن يكون كلّ واحد من طرفيها موجوداً بالفعل.

قوله: أي جميع الأشياء...

يعني أنَّ الإضافة تعرض لكلّ موجود، واجباً كان أو ممكناً، جوهرأ كان أم عرضاً، مجردأ كان أو مادياً.

قال المحقّق اللاهيجي:

أنا للواجب تعالى فكالأول، وأنا للجوهر فكالأب والابن، وأنا للكمّ فكالصغير والكبير، وأنا للكيف فكالأحرّ والأبرد، وأنا للإضافة فكالأكبر والأصغر، وأنا للأين فكالأعلى والأسفل، وأنا للمتي فكالأقدم والأحدث، وأنا للوضع فكالأشدّ انتصاباً وانحناء، وأنا للملك فكالأكسى والأعرى، وأنا للفعل فكالأقطع والأجزم، وأنا للانفعال فكالأشدّ تسخّناً وانقطاعاً<sup>١</sup>.

قوله: أي هذه المفاهيم العنوانية...

يعني أنَّ هذه الإضافات إضافات مفهومية، وإلاّ فالإضافة الحقيقية هي الإضافة الإشراقية. وهي التي غير محتاجة إلى طرفين، ويكفي في تحقّقها وجود طرف واحد مفيض إفاضة ومضيف إضافة، وهي الإضافة الوجودية التي تكون في قبال الإضافة الماهوية المقولية المفهومية المحتاجة إلى الطرفين.

والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على سيّدنا محمد وآله الطاهرين.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث

في الإلهيات  
بالمعنى الأخصّ





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

قوله: بالمعنى الأخص...

إنما سمي البحث بالمعنى الأخص؛ لكونه أخص بالنسبة إلى الفلسفة الأولى، تلك التي تسمى بالإلهيات بالمعنى الأعم.

ثم إن أهمية علم وأخصيته تابعة لأعميته موضوعه وأخصيته. والموضوع في الفلسفة الأولى هو الموجود بما أنه موجود، أعني الوجود. وإن شئت قلت: الموجود المطلق، وإن الموضوع في الإلهيات بالمعنى الأخص هو الواجب، وهو الموجود الموصوف بالوجوب الذاتي ولذلك لا تعدّ الإلهيات بالمعنى الأخص علماً أمام الفلسفة الأولى بل هي قسم منها.

و بعبارة أخرى: الموضوع للإلهيات بالمعنى الأعم، هو الموجود بما أنه موجود مفهوماً، وأن الموضوع للإلهيات بالمعنى الأخص، هو الموجود بما أنه موجود مصداقاً. ومن الواضح أن المفهوم أعم من المصداق. ويسمى هذا البحث أيضاً بالربوبيات ووجه التسمية ظاهر.

واعلم أن البحث عنها من مسائل الفلسفة الأعلى؛ إذ الوجوب من العوارض الذاتية للموجود وأنها ليست بعلم مستقل. وإلا لكان البحث عن إثبات الواجب وعن بساطته - مثلاً - خارجاً عن العلم؛ فإتاهما بحثان عن هليّة الموضوع وماهيته. والبحث عنهما ليس من مسائل العلم، بل يدخل في المبادئ، ولكن من جهة شرف موضوعه عدّ كأنه علم على حدة. وتكون مسأله أشرف من بقية مسائل العلم الأعلى.

و مما يجدر بالتنبيه أن الفيلسوف الحكيم يجب أن لا يعتقد بشيء سوى ما يهدي إليه البرهان، وإلا فهو ليس بفيلسوف وإنما هو متفلسف؛ إذ لا يجوز للعاطفة أن تكون مؤثرة في البحث الفلسفي؛ ولذلك قد عبّر في الفلسفة عن ذاته المقدسة بالواجب. وهو ليس بوصف شرعي وإنما هو وصف فلسفي؛ إذ الوجوب من أحوال موضوع الفلسفة، وهي التي تكون مفتاحاً لمعرفة حقائق الأشياء.

يبحث الفيلسوف في الدرجة الأولى عن تحقق هذا العنوان، أعني الواجب، وإذا فرغ عن هذا البحث يدخل في البحث عن صفاته المقدسة وأفعاله تعالى، بخلاف علم الكلام؛ فإن المتكلم يفحص عن البرهان لإثبات ما يعتقد؛ ولذلك يعبر عنه تعالى بالصانع، فهو يطلب البرهان لإثبات رأيه. والحكيم يطلب رأيه من البرهان.

ولما لم تكن العاطفة مؤثرة في البحث الحكمي إذا وقع في محله، كان أدق وأعمق وأوسع من البحث الكلامي. وعلم الكلام لدى المسلمين نظير علم اللاهوت لدى المسيحيين.

## في أحكام ذات الواجب بَهَر برهانه

قوله: في أحكام ذات الواجب ...

إننا خصّ البحث بالأحكام؛ إذ لا يمكن البحث عن نفس ذات الواجب، لأنّه وجود صرف ويستحيل معرفة كنه الوجود وحقيقته، وقد مرّ أنّ صدق مفهوم الوجود على حقيقة الوجود، من قبيل الصدق العرضي الخارج المحمول على معروضه. كما أن صدق الوجوب وصدق جميع مفاهيم الكمال على الواجب وسلب جميع مفاهيم النقص عنه من هذا القبيل أيضاً. والمقصود من أحكام ذات الواجب هو لوازمه الذاتية الصادقة عليها المتّحدة بها.

قوله: بهر برهانه ...

بهر الرجل: فاق أقرانه، وبهر القمر: غلب ضوؤه ضوء الكواكب.<sup>١</sup> والبرهان: الحجّة جمع براهين.

غرو لهي إثباته تعالى

قوله: وأمّا إثبات صفاته ...

---

١. لسان العرب، ج ١، ص ٥١٥، «بهر».

انعددت هذه الفرر لإثبات ذاته تعالى لاصفاته؛ فإنّه يبحث عنها في فريدة أخرى، ولكن لما كان البحث عن الذات قد يستلزم البحث عن الصفات بنحو الإجمال؛ ولذا كان البحث عن الصفات في البحث عن الذات استطرادياً.  
قوله: وإذا اجتماعاً افتقراً ...

يعني إذا استعمل قولهم: «بذاته» وحده أو قولهم: «لذاته» وحده يراد من كلّ منهما نفي الحيثية التعليلية أو التقييدية، وأمّا إذا استعملوا معاً يراد من الأوّل نفي الحيثية التعليلية ومن الثاني نفي الحيثية التقييدية.  
قوله: نفي الحيثية التقييدية...

و الحيثيات التي توجب استحقاق الموضوع ليحمل عليه المحمول إحدى الثلاث: حيثية تقييدية، وحيثية تعليلية، وحيثية إطلاقية.

و تفسير هذه المصطلحات: أنّ الموضوع للقضية، إذا كان بنفسه وبذاته موجباً لصحة حمل المحمول عليه، من دون استعانة بأمر آخر، فهذه حيثية له بحسب ذاته، وتسمى عندهم بـ«الحيثية الإطلاقيّة» مثل قولنا: الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الإنسان بنفس ذاته، يعني من حيث هو إنسان مستحقّ لحمل الحيوان الناطق عليه.

و هذه الحيثية غير مختصة بحمل الجنس أو الفصل أو النوع، على الموضوع، بل هي متحققة في حمل عند حمل الأعراض الذاتية على الموضوع إذا كانت من قبيل الخارج المحمول، مثلاً إنّ الماهية بنفس ذاتها مستحقّة لحمل الإمكان عليها. وقولنا: «بنفس ذاتها» قائمة مقام قولنا: «من حيث هي».

و بعبارة أخرى: نفس الماهية في مقام ذاتها، كافية لصحة انتزاع الإمكان منها. فتبين أنّه لا يتوقف حمل مثل هذه المحمولات أو انتزاع تلك المنتزعات على أمر وراء ذات الموضوع أو المنتزع منه في قولنا: الماهية ممكنة، بخلاف الحيثيتين الأخريين؛ فإنّ ذات الموضوع فيهما غير كافية لاستحقاق حمل محمول عليه أو انتزاع أمر منه، بل كان الاستحقاق محتاجاً إلى أنصاف الموضوع بأمر، وصورته متقيداً أو معللاً بذلك

الأمر. وعندئذ يستحق الموضوع ليحمل عليه المحمول أو ينتزع منه ذلك المنتزع. أما الأولى فمثل قولنا: «الإنسان أبيض» فإن الإنسان من حيث هو إنسان ليس بأبيض ولا لاأبيض؛ فإن البياض ليس بداخل في ذات الإنسان ولا من عوارض الذاتية فليس بحسب ذاته مستحقاً لحمله عليه أو انتزاع الأبيضية منه، بل هذا الاستحقاق إنما حدث له، بسبب اتصافه بالبياض وتقيده به وحيثذ يصح انتزاع الأبيضية منه، ومثله قولنا: «الإنسان موجود» فإن الإنسان من حيث هو إنسان، ليس بموجود وليس بلا موجود. وبسبب اتصافه بالوجود وتقيده به صار مستحقاً لحمل موجود عليه. وكذلك الحال في جميع المحمولات العرضية التي تعرض لموضوعاتها بسبب ضميمته. وهذه الحيثية أعني التي توجب عروض محمول لموضوع بسبب اتصاف الموضوع بها تسمى «تقييدية».

وإن كان الموضوع بنفسه غير كافٍ أيضاً لاستحقاق المحمول، بل يحتاج عروض المحمول له إلى انتساب ذلك الموضوع إلى علّة، ثم بسبب انتسابه إلى العلّة يستحق لحمل المحمول عليه، مثال ذلك: «الوجود الإمكانى موجود» فإن الوجود الإمكانى بنفسه غير مستحق لحمل الموجود عليه؛ فإن ذاته فقدان محض وفقر صرف، وذلك يناهى الموجودية، بل الوجود الإمكانى بسبب انتسابه إلى علّته يصير مستحقاً لحمل موجود عليه. وهذه الحيثية أعني الانتساب إلى العلّة الذي صار سبباً لاستحقاق الوجود الممكن لحمل الموجود عليه، وتسمى بـ «الحيثية التعليقية» ونظائره كثيرة في القضايا العقلية والعرفية.

والمصنّف قصد بقوله: «نفي الحيثية التقييدية» أن الذات من حيث هي هي من دون الاتصاف بشيء يكون مستحقاً لحمل موجود عليه، كما أن المقصود من نفي الحيثية التعليقية: أن الذات من دون انتسابها إلى علّة مستحق لحمل موجود، فتكون الموجودية نفس ذاته وتكون الذات من حيث هي كافية لصحة انتزاع الموجودية عنها. وهذا هو المراد من الواجب تعالى.

قوله: نفي الوساطة في العروض ...

قد عرفت في مباحث الماهية ما يراد من هذا الاصطلاح. والمقصود هنا - يعني من نفي هذه الوساطة - أن الموجودية لا تكون عارضة للوساطة أولاً وبالذات ثم لذي الوساطة ثانياً وبالعرض من جهة اتحاد وملابسة بين الوساطة وذو الوساطة، كما في موجودية الماهية؛ فإنَّ الموجودية تعرض أولاً وبالذات للوجود وبواسطة اتحاد بين الوجود والماهية تعرض ثانياً وبالعرض للماهية. وأمَّا الاتِّحاد بينهما فهو المينية الخارجية مع العروض الذهني، بل تكون الموجودية عارضة لنفس ذات الواجب بنفسها وبلا واسطة في العروض فالواجب هو الموجود بالذات.

قوله: نفي الوساطة في الثبوت ...

يقصدون من هذا المصطلح - أعني الوساطة في الثبوت - السببية لوجود شيء، فقد تكون هذه الوساطة سبباً لوجود نفس الشيء<sup>١</sup> كما في علل الوجود للموجودات، وقد تكون سبباً لوجود شيء لشيء واتَّصاف شيء بشيء بأن يكون اتَّصاف ذي الوساطة بذلك الشيء حقيقياً لا بالعرض والمجاز مثل وجود الحرارة للماء واتَّصاف الماء بها؛ فإنَّ الوساطة لمثل هذا الوجود، وهذا الاتِّصاف هو النار. فالماء متَّصف بالحرارة حقيقياً وأنها موجودة للماء حقيقة.

ثم إنَّ الوساطة في الثبوت - كما ذكره المصنّف<sup>٢</sup> - على قسمين:

أحدهما: أن تكون الوساطة متَّصفة بذلك الوصف العارض كما في المثال المذكور، فإنَّ النار متَّصفة بالحرارة أيضاً.

ثانيهما: أن لا تكون الوساطة متَّصفة به كوساطة الشمس لاسوداء الوجه ولا بيبضاء الثوب مع أنها ليست بسوداء ولا بيبضاء.

١. انظر لمجلة الهدى على المنظومة وشرحها، ص ٣٣٤.

٢. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٤.

إذا تقرر ذلك فنقول: إنَّ المراد من نفي الوساطة في الثبوت ثبوت الوجود لذات الواجب من دون علّة مقتضية لذلك، فوجوده تعالى من قبل نفسه لا من قبل غيره، فهو الموجود في نفسه بنفسه لنفسه. ولا يخفى أنَّ المأل في الوساطة في الثبوت والحيثية التعليلية واحد.

قوله: وجه القصّار...

القصّار بصيغة المبالغة، وتفسّر باللغة الفارسيّة بـ «گازر».

قوله: مستحقّ لحمل مفهومه ...

أي إنَّ الذات بنفس ذاتها مستحقّة لحمل مفهوم الموجود عليها، من دون اعتبار حيثيّة أخرى أتبّه حيثيّة كانت ممّا قد أُشير إليها.

و ذلك من لوازم تلك الذات المقدّسة وهذه الحقيقة المتعالية غير المتناهية. فلا يشترك معها في هذه الخاصّة أيّ مفهوم، ولا أيّ مصداق.

مثلاً إنَّ الماهيّة بنفس ذاتها غير مصحّحة لحمل مفهوم الموجود عليها؛ لأنّ صحّة هذا الحمل متوقّفة على تقيدّها بالوجود واتّصافها به. كما أنَّ الوجود الممكن غير مصحّح بنفس ذاته ليحمل عليه هذا المفهوم وصحّة حمله عليه إنّما تكون بعد انتسابه إلى علّته.

**برهان الصّديقين**

قوله: المراد به حقيقة الوجود...

شروع في بيان البرهان لإثبات وجود الواجب وبدء برهان الصّديقين وهم الذين يحتجّون بنفس ذاته على وجوده، وتلك ميزة هذا البرهان؛ فإنّ غيره من البراهين براهين إنّيّة يحتجّ فيها بغيره على وجوده، بخلاف هذا البرهان؛ فإنّه يشبه البرهان اللّمي؛ لاستحالة البرهان اللّمي الحقيقي في حقّ الواجب، واستلزامه الخلف؛ فإنّ الواجب لاعلّة له.



قالوا: وإلى هذا البرهان يشير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ﴾<sup>١</sup> وقوله ﷺ: «يا من دلّ على ذاته بذاته»<sup>٢</sup> وتلك خاصته؛ فإنّ غيره من الموجودات لا يدلّ بذاته على ذاته وإنّما يستدلّ عليه بغيره، علّة كانت له أو معلولاً؛ فإنّ كلّ واحد منهما مغاير بحسب الوجود مع الشيء وإن كان أقرب الأشياء إليه.

قوله: لا بمعنى سلب الضرورة ...

إنّ المقدّم في القضية الشرطيّة التي تبدأ بقوله: «إذ الوجود» هو الوجود، لا الموجود. ومن المقرّر: أنّ الإمكان في الوجود ليس إلّا بمعنى الفقر والتعلّق؛ لأنّ الإمكان - بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم، أو تساوي النسبة إليهما - إنّما يكون من خواص الماهيّة، إذ لا يعقل أن يوصف الوجود بالإمكان بهذا المعنى؛ لاستلزامه سلب الوجود عن نفسه، وهو مستحيل؛ لأنّ ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

مضافاً إلى أنّ سلب العدم عن الوجود ضروري لكونه نقيضاً للوجود، فلا يجوز سلب ضرورة العدم عنه. ونسبة الوجود إلى الوجود ضروري ونسبة العدم إلى الوجود امتناعي.

نعم، إذا افترض كون المقدّم في القضية الشرطيّة هو الموجود، يطرأ جميع الاحتمالات في معنى الإمكان؛ من جهة صدق الموجود على الماهيّة الموجودة، وعلى الوجود أيضاً.

قوله: على سبيل الخلف...

يقصد من برهان الخلف: ما تكون نتيجته خلافاً لما افترض صدقه في المقدّمة وتسولم فيها على صحّته.

و بيان البرهان حسب تقرير المصنّف له: أنّ حقيقة الوجود إن كانت واجبة فهو المطلوب، وإن كانت ممكنة فهو مستلزم لكونها واجبة، وذلك خلف؛ لأنّ الإمكان

١. فصلت (٤١) الآية ٥٣.

٢. بحار الأنوار، ج ٩٤، ص ٢٤٣، ح ١١.

العارض للوجود بمعنى الفقر والتعلق، وإذا كانت حقيقة الوجود ممكنة فهي تكون متعلقة بغيرها، ولا غير لتكون متعلقة به؛ إذا عدم والماهية العدمية لاتصلحان لإعطاء الوجود بتلك الحقيقة حتى تكون متعلقة بأحدهما، فيجب أن تكون هذه الحقيقة المعروضة للتعلق متعلقة بنفسها بأن جاءها الوجود من ناحية نفسها. وذلك نفي الخلف إذا الممكن لا يأتيه الوجود من ناحية نفسه.

فما افترض ممكناً كان واجباً. وقد ثبت وجوب حقيقة الوجود من كلا الشقين من البرهان.

وأول من جاء بهذا البرهان شيخ رؤساء المشائين، الفيلسوف الأكبر حسين بن علي بن سينا كما حكى عن الحكيم ابن رشد الأندلسي في تهافت التهافت<sup>١</sup>.

إنّ هذا البرهان، ليس ببرهان إني؛ لعدم الحكم فيه على وجود العلة بسبب وجود المعلول، وليس ببرهان لستي؛ لعدم الحكم فيه على وجود المعلول بسبب وجود العلة، فإنه لا علة للواجب تعالى، بل هذا البرهان شبيه بالمتي من جهة الحكم فيه على وجوده بنفس وجوده، فيستدلّ فيه بالوجود على الوجود «آفتاب آمد دليل آفتاب». وقد قرّر هذا البرهان بتقريرات شتى، والذي اختاره المصنّف من التقرير ما انتهج به أصحاب الحكمة المتعالية.

و بيانه الأبسط الأوفى: أنّ نفس حقيقة الوجود العينية، إن كانت في نفسها واجبة، بمعنى عدم التعلق بالغير، فهو المطلوب. وإن كانت ممكنة، بمعنى كونها متعلقة بغيرها، يلزم وجوبها أيضاً، ويلزم عدم تعلقها بالغير؛ إذ ليس هناك غير يصحّ التعلق به، فإنّ الغير المتصور هاهنا إمّا هو العدم، فلا تحقّق له فضلاً عن كونه منشأً للتحقّق، وإمّا هو الماهية، فلا تحقّق لها أيضاً في مرتبة ذاتها؛ فإنّها عدمية، وأمّا الوجود فهو نفس تلك الحقيقة وليس بغيرها؛ إذ لا ثاني لها فكلّ ما فرضته ثانياً لتلك الحقيقة فهو هي لا غيرها.

١. انظر شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٤٩٥، ولم أعرّ عليه في «تهافت التهافت».

و من المعلوم أن ذلك ليس من خصائص حقيقة الوجود، بل هو الحال في جميع الحقايق، فكلّ حقيقة هي واحدة ولا ثاني لها، وحقيقة الشيء لا تستكرّر في نفس الحقيقة.

وإذا ثبت عدم تحقّق غير، حتّى تتعلّق به حقيقة الوجود، فما افترضناه متعلّقاً لم يكن كذلك؛ من جهة عدم وجود الغير، ولا معنى للوجوب إلّا الوجود بلا تعلّق. فما افترض كونه ممكناً كان واجباً، وهذا مصداق الخلف من البرهان.

و بعبارة أخرى نفس حقيقة الوجود العيني، إمّا يكون متعلّقاً بالغير، وإمّا لا يكون متعلّقاً به، وعلى الثاني يكون هي الواجبة، وعلى الأوّل فهو معنى الإمكان؛ لأنّ معنى الإمكان الطارئ على حقيقة الوجود، ليس إلّا التعلّق بالغير.

و من الثابت الوجداني أنّه لا تحقّق لغير حتّى تتعلّق به حقيقة الوجود؛ فبأنّه ليس للمعدم أو للماهيّة تحقّق حتّى يصحّ التعلّق بهما والافتقار إليهما.

وأما التعلّق بوجود فهو ليس غير تلك الحقيقة؛ إذ هو نفسها فيرجع إلى تعلّق نفس تلك الحقيقة بذاتها وذلك معنى الوجوب.

قوله: على سبيل الاستقامة...

إنّ الفرق بين البرهان على سبيل الخلف وبين البرهان على سبيل الاستقامة: أنّ المبدأ للبرهان في الأوّل هو طبيعة الوجود، ولكنّ المبدأ في الثاني مرتبة من تلك الطبيعة وحصّته منها.

و بيان ذلك: أنّ الموجود الخارجي إمّا واجب وإمّا ممكن، فإن كان واجباً فهو المطلوب، وإن كان ممكناً فهو مستلزم للواجب الوجود بالذات؛ لأنّ الممكن يستحيل أن يوجد بنفسه، فهو محتاج في وجوده إلى علّة موجودة، فإن كانت العلّة واجبة فهو المطلوب وإن كانت ممكنة، فهي محتاجة أيضاً إلى علّة موجودة، وهكذا.

فإن رجع الاحتياج إلى الممكن الأوّل وهو نفسه فقد لزم الدور، وإن ذهب إلى غير النهاية لزم التسلسل، وكلاهما باطلان، فيجب انتهاء الاحتياج في الوجود إلى علّة

واجبة الوجود لذاتها.

أقول: يظهر من المحقق اللاهيجي في شواذه: أنَّ البرهان الذي قرره الشيخ هو هذا البيان الأخير. والفرق بين التقريرين من وجوه:

أحدها: ما أشرنا إليه، وهو أنَّ المقدم للشرطية المنفصلة في التقرير الأول كان نفس حقيقة الوجود؛ ولذا قالوا بأنَّ لثاني لها، والمقدم لها في التقرير الأخير مرتبة منها؛ ولذا يصحَّ أن يفترض لها ثواني، فإنَّ حقيقة الوجود ذات مراتب على مذهب الفهلويين.

أو يقال: إنَّ المقدم فيها حصّة من الوجود، وهي وجود خاصّ شخصي فيتمّ البرهان على قول المشاء، وهو كون الوجودات متباينات الحقائق.

ثانيها: أنَّ المقدم في التقرير الأول كان نفس الوجود، لكنّه في التقرير الثاني كان هو الموجود، فيجوز أن يراد منه الماهية.

ثالثها: أنَّ المراد من الإمكان في التقرير الأول هو الفقر والتعلّق والاحتياج، بخلاف التقرير الثاني؛ فإنّه يصحّ أن يراد منه تساوي النسبة إلى العدم والوجود.

رابعها: عدم افتقار التقرير الأول على بطلان الدور والتسلسل، بخلاف التقرير الثاني؛ فإنَّ تمامية البرهان على هذا التقرير موقوف على تسليم بطلان الدور والتسلسل.

خامسها: كون الأول على سبيل الخلف، والثاني على سبيل الاستقامة كما صرح به المصنّف<sup>١</sup>.

سادسها: توقّف صحّة التقرير الأول على كون الوجود ذا حقيقة واحدة وإلا فلو قلنا بأنّه عرض عامّ لحقائق متباينة من جميع الجهات لم يتمّ البرهان، بخلاف التقرير الثاني؛ فإنّه غير موقوف على ذلك، بل يتمّ على كلا القولين.

أقول: ويمكن أن يقرّر البرهان بتقرير ثالث بين التقريرين بأنّ يقال: إنَّ المراد من المقدم مرتبة من الوجود، أو وجود خاصّ شخصي، أو الموجود. وإنَّ المراد من الإمكان

الفقر، أو تساوي النسبة. ولا تتوقف تماميته على بطلان الدور والتسلسل؛ وذلك أنَّ الموجود إما موجود بذاته وإما موجود بغيره، يعني أنَّ تحققه لا يكون من قبل نفسه، بل يكون من قبل غيره، فعلى الأوَّل يتمَّ المطلوب، وأما على الثاني فيجب أن يكون الموجود بالغير مستنداً في وجوده إلى موجود بالذات؛ لاستحالة تحقُّق ما بالغير بدون ما بالذات، وذلك أصل ثابت وجدائي بديهي يدعن به الإنسان بأدنى تأمل فيه؛ إذا الفطرة السليمة والعقل السالم بعد التفاته إلى المصاديق المختلفة لهذا الأصل يحكم بعدم وجود لما بالعرض، من دون وجود لما بالذات.

ويمكن أن يجعل هذا التقرير برهاناً لإبطال التسلسل، بل الدور أيضاً، أما التسلسل فظاهر؛ لأنَّ تحقُّق سلسلة غير متناهية تكون جميع حلقاتها موجودة بالغير، مستحيل. و أما الدور؛ فلأنَّ كلَّ أحد من المتوقِّف والمتوقَّف عليه من الجانبين، ليس وجوده بالذات، بل يكون بالغير، فيستحيل وجودهما من دون ما بالذات؛ للزوم انتهاء كلِّ ما بالعرض إلى ما بالذات.

و لعلَّ ما أفاده المعلم الثاني يرجع إلى ما ذكرناه، قال:

يجب أن يكون في الحياة حياة بالذات، وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي الاختيار اختيار

بالذات حتَّى تكون هذه في شيء لا بالذات<sup>١</sup>.

أقول: إنَّ وصف الوجود أهمَّ تلك الأوصاف؛ فإنَّه بمنزلة الأمِّ لها فيجب أن يكون في عالم الوجود وجود بالذات.

و يمكن تقرير رابع للبرهان من دون افتقار إلى استحالة الدور والتسلسل بأن يقال: إنَّ موجودات العالم، إما كلّها ممكنات محضة وإما يوجد فيها واجب، وعلى الثاني فهو المطلوب. وأما على الأوَّل فوجود الممكنات مستحيل، سواء أكانت متناهية أم غير متناهية، وسواء أكانت متسلسلة أم دورية؛ فإنَّ الممكن يستحيل أن يوجد بنفسه؛ فإنَّه

١. نقله عنه في الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٢٤٨.

في حال كونه معدوماً محفوف بالامتناعين. وقد مرّ بيان ذلك عند البحث عن المواد الثلاث. فقد ثبت الأوّل.

يمكن تقرير خامس للبرهان من دون الافتقار إلى بطلان الدور والتسلسل. وقد أخذناه من كلام المحقق اللاهيجي<sup>١</sup>، بأن يقال: على تقدير كون الموجود ممكناً فسواء رجعت الحاجة إليه بأن كان دورياً، أو ذهبت إلى غير النهاية بأن كان متسلسلاً، يستحيل أن يجب وجود ذلك الممكن حتى يوجد؛ فإنّ وجوبه متوقف على سدّ جميع انحاء عدمه.

و هو غير ممكن مع انحصار الموجودات في الممكنات، فلا بدّ من الواجب الوجود لذاته؛ ليستند إليه وجوب الواجبات الغيريّة من الممكنات، وهو المطلوب.

قال<sup>٢</sup>: «و حينئذ لا توقّف لهذا الدليل على إبطال الدور والتسلسل وإن لزم منه إبطالهما».

قوله: أوثق وأشرف...

قال الحكيم الإلهي صدرالدين الشيرازي:

إنّ الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنّه ذو فضائل وجهات كثيرة. لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض. وأسدّ البراهين وأشرفها إليه. هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة. فيكون الطريق إلى المقصود هو عين المقصود، وهو سبيل الصّديقين الذين يشهدون به تعالى عليه<sup>٣</sup>.

أقول: ولعلّ وجه كونه أوثق: عدم افتقار سبيل الخلف على بطلان الدور والتسلسل؛ لكونه نظرياً. وأمّا كون طبيعة الوجود حقيقة واحدة وإن كان أيضاً نظرياً ولكن إثباته أقرب إلى الوجدان من إثبات بطلان الدور والتسلسل.

واليك رسالة كتبها في سالف الزّمان في بيان برهان الصّديقين إجابة لطلب بعض

الأعظم من الأصدقاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام على كعبة آمال الأمة في نيابة الأئمة الأخ الأعز منار التقى وعلم الهدى آية الله وابن آيته شيخنا المرتضى الحائري أدام الباري بركات وجوده.  
أخي المفدى هذه رسالتي إليك إجابة لطلبك وإطاعة لأمرك نسقتها في برهان الصديقين الذي ذكر في الفلسفة لإثبات الواجب تعالى.  
ونحن خططنا في بيانه، المسلك الذي سلكه أصحاب الحكمة المتعالية، أعني ما لا يتوقف تسميم البرهان على بطلان الدور والتسلسل، وهو الذي تروم.  
قال صدر أساطين الحكمة:

إن الطرق إلى الله كثيرة؛ لأنه ذو فضائل وجهات كثيرة، ولكل وجهة هو موليها، لكن بعضها أوثق وأشرف وأنور من بعض. وأسد البراهين وأشرفها إليه. هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود، هو عين المقصود. وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به عليه تعالى<sup>١</sup>.

وأول من أتى بهذا البرهان، هو شيخ الفلاسفة المشائين ابن سينا، كما هو المحكي عن ابن رشد الأندلسي في نهافت التهافت<sup>٢</sup>. ولعل ما أتى به الشيخ، هو الذي يقرر على طريق الاستقامة، المتوقف سلوكه على بطلان الدور والتسلسل.

وقبل الغرض في البرهان تناسب الإشارة إلى أمور زيادة للتوضيح:

الأول: إن برهان الصديقين ليس ببرهان لشيء؛ لعدم الاستشهاد فيه من ناحية وجود العلّة على وجود المعلول، إذ لا علّة للواجب.

كما أنه ليس ببرهان إني؛ لعدم الاستشهاد فيه من ناحية وجود المعلول على وجود

١. المصدر.

٢. نقله عنه في شواذق الإلهام، ج ٢، ص ٤٩٥.

العلة، فإنه لا ينظر فيه إلى معلولاته من حيث إنها معلول، فالبرهان تام ولو فرض محالاً عدم وجود معلول للواجب، بل هو أشبه باللمي؛ إذ يستدل فيه على وجود الواجب بنفس وجوده «يا من دلّ على ذاته بذاته»<sup>١</sup> آفتاب آمد دليل آفتاب.

الثاني: إن سبيل الخلف الذي يسلك في بيان البراهين عبارة عما كانت النتيجة فيه خلاف المفترض صدقه كما يقال: لو كانت الخمسة زوجاً للزم انقسامها إلى المتساويين من دون كسر. ثم يقال: ولكن التالي باطل. فالمفترض صدقه مثله.

الثالث: إن حقيقة كل شيء - أية حقيقة كانت - أمر واحد لا تنشئ ولا تتكرر سواء أكانت حقيقة وجودية، أم كانت من الحقايق الماهوية. والسر في أن حقيقة الشيء لا ثاني لها وأنها لا تتكرر في مقام نفس حقيقتها، أنها لو لم تكن واحدة لما وجدت وحدة في عالم الكون. مع أنها أمر وجداني. فالاثنيّة العارضة لكل حقيقة إنما هي بسبب أمور خارجة عنها. والتشخصات الفردية لأفراد الماهية خارجة عنها وإن كانت داخلية في تقوم أفرادها.

الرابع: لإشكال في ثبوت موجود في الخارج، والمكابر منازع لمقتضى عقله ووجدانه، وإن الفطرة الإنسانية تدرك أمراً من النار الحمراء مالا تدركه من النار الخضراء، فيحكم بوجود الأولى وبعدم الثانية. والوجود هو الحقيقة الخارجية التي لا يمكن إدراك كنهها؛ لأن إدراك شيء عبارة عن حصوله عند العقل، وما يكون نفس حقيقتها أن تكون حاصلة في الخارج، والحصول في الخارج نفس قوام ذاتها، مستحيل أن تكون حاصلة لدى العقل، فالحقيقة الخارجية مستحيلة لتكون ذهنية.

الخامس: إن المراد من الوجوب العارض للوجود هو الغناء الذاتي، وهو أمر إيجابي، وقد يعتبر عنه بمعنى سلبي فيقال: إن الوجوب هو عدم الاحتياج إلى الغير. والمراد من الإمكان العارض للوجود، هو الفقر الذاتي الذي هو أمر سلبي. وقد يعتبر عنه بالاحتياج



والتعلّق.

و الشرّ في تفسير الإمكان العارض للوجود بذلك أنّه لا يصحّ تفسيره بالإمكان العارض للماهيّة؛ فإنّ سلب ضرورتي: الوجود والعدم عن الوجود ليس بصحيح؛ لأنّ ثبوت الوجود لنفسه ضروري وسلب ضرورة الوجود عنه محال كما أنّ سلب العدم عنه ضروري.

ولا يصحّ أن يفتر الإمكان بتساوي نسبتي: الوجود والعدم إليه؛ لأنّ نسبة الوجود إلى الوجود ضروري موجب ونسبة العدم إليه ضروري سالب. ويستحيل تساوي الضروريتين. وكيف تتساوى نسبة الشيء إلى نفسه وإلى نقيضه؟!

ولا يصحّ أن يفسر الإمكان بعدم الاقتضاء الذاتي للوجود والعدم؛ لأنّ الشيء مقتض لذاته وإلا يجوز أن يكون الشيء عدم نفسه، كما أنّ الشيء مقتض لعدم عدمه.

ومما ذكرنا ظهر المراد من قولهم: إنّ الوجود حيثيّة ذاته الإبقاء عن العدم.

السادس: إنّ برهان الصّديقين على التقرير الذي سنشير إليه متوقّف على أصلين: أحدهما: أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، فلا يتمّ على قول الأشعري القائل بأصالة الماهيّة.

ثانيهما: ثبوت وحدة حقيقيّة للوجود، فلا يتمّ هذا البيان على قول المشائين القائلين بأنّ الوجود حقائق متباينة. وعليه يحتاج تنمिम البرهان إلى ضمّ بطلان الدور والتسلل.

إذا تبّينت هذه الأمور فنقول: إنّ هذه الحقيقة الخارجيّة المسماة بالوجود، إمّا غنيّة بحسب ذاتها فهي الواجب، وإمّا فقيرة بحسب ذاتها محتاجة إلى الغير فهي الممكن، ولكن افتراض إمكانها مستلزم للاعتراف بوجودها؛ إذ لا غير هناك حتّى تكون هذه الحقيقة متعلّقة به؛ فإنّ ما يتصور أن يكون غيراً، إمّا هو العدم وليس له تحقّق وإمّا هو الماهيّة ولا تحقّق لها في مرتبة ذاتها فهي عدميّة، وإمّا هو الوجود فهو نفس تلك الحقيقة وليس بغيرها؛ فإنّ المبدأ للبرهان نفس الحقيقة لمرتبة منها. وقد عرفت أنّ

حقيقة كل شيء لا ثاني لها فلا تتكرر، فما افترض متعلقاً كان إليه التعلق، وذلك معنى الوجود.

و بيان آخر يقرر هذا البرهان فيقال: إن حقيقة الوجود يستحيل عليها العدم وكل ما كان كذلك فهو واجب.

أما الكبرى فواضح. وأما الصغرى فلاستحالة اتصاف الشيء بنقيضه، من جهة لزوم اجتماع النقيضين؛ فإن العدم نقيض الوجود أو في قوته، ومن جهة أن الاتصاف كون رابط بين وجودين: وجود الصفة ووجود الموصوف، ويتحقق الاتصاف لشيء تتحقق وجودات ثلاث، ومن ذلك قالوا برجع الصفة السلبية الحقيقية إلى أمر ثبوتي، والاتصاف منعدم بانعدام إحدى حاشيته، فإذا فرض عروض صفة العدم لموصوف فلاوجود للموصوف حسب الفرض فلا اتصاف، مع أن الشيء لا يقبل مقابله؛ فإن القابل يجب أن يجتمع مع المقبول وإلا لم يكن قابلاً. والوجود لا يجتمع مع العدم؛ لأن العدم طرد الوجود ورفع؛ فكل من الوجود والعدم غير قابل لقبول الآخر.

ثم إن هذا الحكم ليس بخاصة للوجود؛ فإن الماهية أيضاً لا تقبل نقيضها. نعم هي قابلة للوجود والعدم، وكل واحد منهما ليس بنقيض لها. وذلك، معنى انتفاء النقيضين في مرتبة ذاتها، فنسبة الماهية إلى الوجود وإلى العدم على حد سواء.

و يمكن تقرير البرهان بوجه ثالث، وهو: أن الوجود هو الذي يأبى بحسب ذاته عن العدم، وكل ما كان كذلك يجب أن يكون موجوداً واجباً، وإلا يلزم فساد التعريف وانفكاك اللازم عن الملزوم والحمد لله أولاً وآخراً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين تمت الرسالة الشريفة بعونه تعالى.

و يمكن تقرير البرهان بوجه آخر بأن يقال: قد عرّف الوجود بأنه حقيقة حاصلة في العين، وأن الحصول في الخارج قوام ذاته؛ ولذا يستحيل حصوله في الذهن، فيجب أن يكن موجوداً في الخارج؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه.

و يمكن تقريره بوجه آخر، وهو: أن الواجب عبارة عن الموجود الذي يكون

الوجود عيناً لذاته، فيستحيل عليه العدم؛ لاستحالة سلب الشيء عن نفسه، وما يستحيل عليه العدم يجب وجوده، فهو موجود، كما أنَّ الممتنع ما يكون العدم عيناً لذاته فيستحيل عليه الوجود بنفس البرهان.

و يمكن أن يقرَّر بوجه آخر، وهو أنَّ الواجب إمَّا موجود في الخارج أو معدوم، لاسبيل إلى الثاني؛ لخروجه عن كونه واجباً؛ فتعيَّن الأول.

و يمكن أن يقرَّر بوجه آخر، وهو أنَّ ميزة الواجب عن الممكن باقتضاء ذاته الوجود؛ لأنَّ الممكن لا يقتضي الوجود بذاته، كما أنَّ الممتنع يقتضي العدم بذاته، فيجب أن يكون الواجب موجوداً، كما يجب أن يكون الممتنع معدوماً؛ لعدم جواز تفكيك اللوازم الذاتية عن الذات واستحالتها.

و يمكن أن يقرَّر بوجه آخر ويقال: إنَّ الواجب، موجود لعلَّة لوجوده؛ من جهة غنائه عنها فيكون موجوداً في صورة عدم العلة، ولذا افترض له علَّة سواء أكانت العلة نفسه أو غيره فهو موجود، فالواجب موجود في صورة وجود العلة وفي صورة عدمها، فهو موجود مطلقاً ويستحيل عليه العدم.

ويمكن أن يقرَّر بوجه آخر ويقال: إنَّ الواجب هو الموجود لنفسه وبنفسه وفي نفسه، فيجب أن يكون موجوداً وإلا لبطل المفهوم. وبطلان مفهوم بمعنى عدم صحَّة تصوُّره وذلك باطل بالضرورة. إذن نفس تصوُّر الواجب ملازم للتصديق بوجوده.

ويمكن أن يقرَّر ويقال: إنَّ الواجب ما لا يحتاج إلى العلة لوجوده، والممكن ما يحتاج إلى العلة لوجوده، فالممكن موجود، فيجب أن يكون الواجب موجوداً، إذ يلزم من عدم الواجب أن يكون المحتاج أشرف من غير المحتاج، مع أنَّ المساواة بينهما باطلة مستحيلة فكيف بأشرفية غير المحتاج.

ويمكن أن يقرَّر ويقال: إذا كان المحتاج إلى العلة موجوداً، فالغني عن العلة يجب أن يكون موجوداً بالأولوية القطعية، فوجود الممكن كاشف عن وجود الواجب ولو افترض عدم تحقُّق صلة العلوية والمعلوية بينهما.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ المعدومات محصورة في صنفين: المستحيلات  
والممكنات المعدومة العلل، فيجب أن يكون الواجب موجوداً؛ إذ ليس بهذا ولا بهاتيك  
فهو خارج عن الحصر.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الواجب هو أشرف الموجودات بحسب الوجود وأكملها  
بحسب الذات، فيجب أن يكون موجوداً وإلا لبطلت الأشرقية والأكمليّة، وذلك خلف  
الافتراض؛ إذ يلزم من ذلك أن يكون الموجود الذي وجد في الخارج أشرف منه  
وأكمل؛ فإنّ ما لم يوجد ناقض بحسب الوجود بالنسبة إلى ما يوجد. وبهذه التقارير  
نقول لوجود القديم عند وجود الحادث.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الإمكان في الوجود بمعنى التعلّق والإضافة، فإذا وجد  
وجود ممكن يجب أن يكون هناك وجود واجب؛ لاستحالة تحقّق التعلّق بدون المتعلّق  
ووجود الإضافة بدون طرفها.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الواجب هو الوجود الذي يأبى عن العدم؛ فإن كان  
موجوداً فهو المطلوب، وإن كان معدوماً فيجب أن لا يقتضي ذاته الإباء عن العدم. هذا  
خلف.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ حقيقة بسيطة إمّا موجودة في الخارج أو معدومة.  
لاسبيل إلى الثاني؛ إذ يلزم منه عدم جود مركّب؛ فإنّ البسيط جزء منه، فيلزم منه عدم  
تحقّق موجود في الخارج، وذلك باطل بالضرورة فتعيّن الأوّل.

وعليه إمّا يصحّ انتزاع نفس الموجوديّة المصدريّة منها من دون اعتبار حيثيّة أخرى  
أو لا يصحّ، والثاني باطل؛ لاستلزامه تركّبها، وقد كان المفترض أنّها بسيطة، والأوّل هو  
الواجب.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إذا كان هناك موجود واحد وليس غيره، فإنّما أن يكون  
واجباً أو ممكناً، فإن كان واجباً فهو المطلوب. ولا سبيل إلى كونه ممكناً؛ لأنّه يستحيل  
اقتضاء الوجود ممّا لا اقتضاء له، فتعيّن الأوّل.

و إن شئت قلت: إن الموجودات إما ممكنات جميعاً أو يوجد فيها واجب، لأن الامتناع لا يتصور مع افتراض الوجود، لاسيلاً إلى الأول؛ إذ يستحيل الاقتضاء من اللاقتضاء، وفرض الوجود مع الإمكان تناقض محال، نتعين الثاني.

و يمكن أن يقرّر ويقال: إن الموجود إما موجود بالفعل من جميع الجهات، أو موجود بالقوة كذلك، أو موجود ممتزج من القوة والفعل، بأن يكون من بعض الجهات بالفعل ومن بعضها بالقوة، لاسيلاً إلى الثاني؛ لأنّ موجوديّة الشيء حال كونها بالقوة من جميع الجهات متناقضين؛ إذ الموجوديّة أمر بالفعل، وأما الثالث فتحقّقة من دون الأول محال؛ لأنّ المشوب مسبوق بالصرف، والمركّب متقدّم بالجزء، فيجب أن تكون الفعلية المحضة موجودة، وهي الواجب دون غيره.

و يمكن أن يقرّر ويقال: إذا وجد ممكن في الخارج فإما أن يكون الواجب موجوداً أم لا، والثاني مستحيل فتعين الأول.

و بيان استحالة الثاني كونه مستلزماً لانقلاب الماهية، وذلك محال؛ إذ الممكن لا يقتضي الوجود بحسب ذاته، فإذا وجد من دون الواجب لزم أن يكون مقتضياً للوجود؛ إذ لو لم يكن مقتضياً للوجود لم يوجد عند عدم الواجب، وذلك انقلاب الإمكان إلى الوجوب.

و يمكن أن يقرّر ويقال: لاشك في وجود موجود وهو إما كامل وإما ناقص، والأول هو الواجب، وأما الثاني فهو مستلزم للكامل دفعاً للدور والتسلسل.

و يمكن أن يقرّر ويقال: إن الواجب ماهية بسيطة؛ إذ لو كانت مركبة لكانت محتاجة إلى الأجزاء فيخرج عن كونه واجباً؛ لأنّ الاحتياج ينافي الوجوب، وتلك الماهية يجب أن تكون موجودة بنفسها؛ إذ لو كانت موجودة بغيرها لزم الدور أو التسلسل، وهما باطلان.

و إن شئت قلت: إن الماهيات متباينات، ويستحيل عليّة المباين للمباين، وإلا لجازت عليّة الشيء لصدّه.

و يمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الماهيّة من حيث هي ليست بموجودة ولا بمعدومة، ولكنّها بحسب الواقع معدومة، والحكم عليها بالموجوديّة، إنّما يكون بعد اتّصافها بالوجود عند القائل بأصالة الوجود، أو بعد حيثيّة مكتسبة من الجاعل عند القائل بأصالة الماهيّة.

و نقول على هذا المذهب: إنّ الجاعل أيضاً ماهيّة معدومة قبل تلك الحيثيّة المكتسبة، والمعدوم إذا اكتسب حيثيّة من المعدوم لا يوصف بالوجود. وضمّ معدوم إلى معدوم لا ينتج الوجود، فيجب الانتهاء إلى ماهيّة تكون بنفس ذاتها موجودة دفعاً للتسلسل؛ إذ لا دور كما عرفت.

و أمّا بناء على أصالة الوجود، فالوجود واجب؛ لأنّه بنفس ذاته يأبى عن العدم فيستحيل عليه العدم.

و يمكن أن يقرع باب برهان الحوادث، وهو أنّ كلّ جزء من أجزاء العالم كان معدوماً ثمّ وجد، فالعالم كذلك؛ لأنّ العالم ليس إلّا نفس تلك الأجزاء.

و من المعلوم أنّ المعدوم ليس بقادر على إيجاد نفسه، إنّّه ليس بشيء كي يستطيع الإيجاد. ولو كان المعدوم قادراً على إيجاد نفسه لم يبق معدوم في كتم العدم.

فيجب أن تكون للعالم علّة لم تكن معدومة أبداً؛ إذ لو كانت معدومة لم يكن قادراً على إيجاد نفسه فضلاً عن إعطاء الوجود لغيره.

و يمكن أن يقرع باب برهان الوجوب، وهو أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ونقصد من وجوب وجوده سدّ جميع أنحاء العدم من ناحية ما له دخل في وجوده من أصناف علله وعلل علله.

فالشّيء ما لم يجب في الرتبة المتقدّمة لم يصّر موجوداً في الرتبة المتأخّرة. فإذا وجد شيء فإمّا أن ينتهي إلى علّة موجودة غير محتاجة إلى علّة، بأن تكون واجبة في نفسها أو تتحقّق سلسلة علل غير متناهية.

و الثانية مستحيلة الوجود؛ إذ لا علّة لها؛ لأنّه كلّ ما قرّضت له لها علّة تكون داخلية

في السلسلة، مثل إحدى حلقاتها ولا تكون خارجة عنها.  
و بعبارة أخرى: إنَّ السلسلة لا توجد إلَّا بعد صيرورتها واجبة ولن تصير واجبة؛ لعدم سرِّ عدمها من ناحية فقدان علَّتها، فالأوَّل هو المطلوب.  
و يمكن أن يقرع باب برهان الحاجة، وهو أنَّ الطبائع الممكنة محتاجة في وجوداتها إلى موجود غيرها؛ إذ الممكن لا يقتضي الوجود بنفس ذاته بالخلف، ولأنَّه لو كان الممكن مقتضياً للوجود بنفس ذاته، لم يبق ممكن في العدم، ولم يخرج ممكن عن دارالوجود. والموجود غير الممكن هو الواجب.

و بعبارة أخرى: كلُّ ممكن محتاج، ويستحيل تحقُّق المحتاج بدون محتاج إليه لا يكون محتاجاً وإلَّا دخل في الممكنات.

و يمكن أن يقرع باب برهان الاشتراط، وهو أنَّ كلَّ معلول مشروط وجوده بوجود علَّته ولاعكس، فوجود المشروط موقوف على وجود المطلق.  
إذن يستحيل تحقُّق سلسلة غير متناهية مركَّبة من علل ومعلولات؛ لأنَّ شرط وجود الكلِّ غير موجود، وهو وجود علَّة غير مشروط بوجود السلسلة، فوجود المشروط يكشف عن وجود المطلق.

ثمَّ إنَّ ضمَّ ألف مشروط إلى مشروط لا يجعل الكلَّ مطلقاً كما لا يجعل أحدها مطلقاً، وذلك وجداني كما هو برهاني بالخلف.

و إن شئت فقل: إنَّ وجود قائم بالغير يكشف عن وجود قائم بالذات؛ لأنَّ ضمَّ وجود قائم بالغير إلى آلاف مثله لا يجعل الكلَّ قائماً بالذات، كما لا يجعل أحدها قائماً بالذات.

ولنمد إلى تقارير برهان الصديقين.

و يمكن أن يقرَّر ويقال: إنَّه لا ريب في وجود ماهية متشخَّصة في الخارج، كما لا ريب في أنَّ التشخُّص أمر جزئي؛ لأنَّ ضمَّ كلِّي إلى كلِّي لا يفيد التشخُّص، فضمَّ ماهية إلى آلاف من الماهيات لا يجعل تلك الماهية متشخَّصة، فيجب أن يكون معطي

التشخص أمراً غير الماهية، كما يجب أن يكون متشخصاً في نفسه؛ إذ الفاقد لا يعطي والمعطي للتشخص هو الوجود الواجبي دون غيره؛ إذ العدم ليس بشيء، فلا يصير متشخصاً، والوجود الإمكانى غير متشخص بحسب نفسه.

و يمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الواجب هو الموجود الذي لا تنقص فيه، وذلك تصوّر صحيح، فيجب أن يكون المتصوّر موجوداً؛ لأنّ عدم الوجود أعظم النقص فنفس تصوّر معنى الواجب ملازم للتصديق بوجوده وإلا يجب أن يكون التصوّر غلطاً.

و أمّا تقرير البرهان على طريقة «آنسلم»<sup>١</sup> الإيطالي. فيقال: إنّ الواجب شيء لا يمكن أن يتصوّر في الذهن أكبر منه، وكلّ ما هو كذلك يجب أن يكون له وجود في الخارج؛ إذ لو لم يكن له وجود في الخارج لزم أن يكون ما وجد في الخارج أكبر منه، وذلك خلاف الفرض.

و يمكن أن يقرّر البرهان على طريقة «ديكارت»<sup>٢</sup> الإفرنسي ويقال: إنّنا نستطيع أن نتصوّر الكمال المطلق، وذلك أمر بديهي، فيجب أن يكون الكمال المطلق موجوداً؛ إذ لو لم يكن موجوداً لكان ناقصاً ولم يكن كمالاً مطلقاً، والكمال المطلق هو الواجب.

ثم إنّ عدم وجود الكمال المطلق مستلزم لعدم الاستطاعة على تصوّره، وذلك باطل بالبداهة؛ فإنّ التفوّه به وفهم المخاطب لمعناه دليل على تصوّر المتكلّم والمخاطب لمعناه.

و يمكن أن يقرّر طبقاً لقانون العلّية ويقال: لا ريب في سيادة قانون العلّية على

١. «آنسلم ١٠٣٣-١١٠٩م» هو صاحب «الحجة الوجودية» لإثبات وجود الله، ومن أبرز فلاسفة المصور الوسطى. عاش في فترة حافلة بالصراع بين السلطة المدنية والسلطة الدينية، أثبت وجود الله من خلال الاحتجاج العقلي المعض ولم يحتج بما ورد في الكتب المقدسة.

لمزيد الاطلاع على براهينه التي عرضها في كتبه انظر: موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٣٣-٢٣٦.

٢. «ديكارت ١٥٩٥-١٦٥٠م» فيلسوف فرنسي كبير يعدّ رائد الفلسفة في العصر الحديث، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً، ابتكر الهندسة التحليلية.

لمزيد الاطلاع عن أفكاره وبراهينه التي أقامها لإثبات وجود الله انظر موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٤٨٨-٤٩٨.



الكون، وتلك العلل إمّا كلّها حقائق ممكنة أو يوجد فيها حقيقة واجبة، لاسبيل إلى الأول؛ لأنّ الحقيقة الممكنة بنفس ذاتها فاقدة للأثر فكيف تكون معطية له. وضّمّ الفاعد إلى ألف فاعد لا يجعل أحد الفاعدين واجداً، فتعزّين الأول.

و ذلك من دون فرق بين أن يراد من الإمكان الفقر كما فيما يوصف به الوجودات، أو يراد منه تساوي النسبة إلى الوجود والعدم كما فيما يوصف به الماهيات. قوله: إذا كان حقيقة العلم مثلاً واجبة...

إنّ حقيقة العلم أو حقيقة صفة أخرى من صفات الكمال كالحيّة والنوريّة والقدرة والإرادة ونحوها ممّا هو عوارض ذاتيّة للوجود، بل هو عين الوجود، تكون كالوجود في جميع الأحكام.

فنعول: إنّ حقيقة العلم إمّا واجبة الوجود بحسب ذاتها أم لا، بأن تكون في وجودها متعلّقة بالغير، والأوّل هو المطلوب وعلى الثاني فذلك الغير إمّا هو العدم، أو هو الماهيّة، أو حقيقة الوجود، والأوّلان باطلان؛ لما مرّ، فإذا كانت حقيقة العلم في وجودها متعلّقة بحقيقة الوجود فالتعلّق الوجودي إمّا يكون في نفس ذلك الوجود المتحقّق في حقيقة الوجود، أو في حقيقة أخرى، والثاني باطل؛ إذ لا ناني لحقيقة الوجود فتبت علم واجب الوجود بالذات.

و بهذا البيان يثبت وجوب الوجود لمثل الحيّة والنوريّة والإرادة والوحدة والقدرة ونحوها.

و يمكن تقرير البرهان بأنّ حقيقة الوجود يجب أن تكون واجبة العلم بأن تكون عالمة بحسب الذات، وإلّا فإن كانت عالمة بالغير، فذلك الغير إمّا هو الماهيّة أو هو العدم، وهما باطلان؛ إذ ليس كلّ واحد منها بشيء حتّى يكون معطياً للعلم فتعزّين نبوت عالميّة حقيقة الوجود بنفسها. ولك أن تجري البرهان في جميع صفات الكمال. قوله: تخصّص استعداد...

قد يوصف الموجود بأنّه عالم وحي وواحد، وقد يوصف بأنّه مساوٍ لشيء أو أصغر

منه، وقد يوصف بأنه متحرك أو ساكن، فإذا وصف الموجود بأوسط هذه الصفات يجب أن يكون متقدراً ومكتماً؛ فإن التقدر يعرض له أولاً ثم تعرض له تلك الصفة. إذن بعروض المقدار للموجود يحصل له تخصص استعدادي لقبول هذا النحو من الصفات، فيقال: الموجود بما أنه متقدر مساوٍ لشيء أو أكبر أو أصغر، أو يقال: إنه مستعد لقبول المساواة مع شيء أو الأكبرية منه أو الأصغرية.

ثم إنه لا سبيل إلى اتصاف الموجود بالأخيرة من تلك الصفات إلا بعد صيرورته مادياً، يعني أن عروض المادّة للموجود يجعل له تخصصاً استعدادياً لقبول هذا النوع من الأوصاف فيقبل الحركة أو السكون، فيقال: إن الموجود بما أنه مادي متحرك أو ساكن، أو يقال: إنه مستعد لقبول الحركة والسكون.

و من المعلوم أن الجسم معروض لكلا النوعين من هذه الأوصاف؛ لكونه مادياً ولكونه مقدارياً، فقول المصنف: «بلا لزوم تجسم على الكون»<sup>١</sup>. لإخراج هذين النوعين من الأوصاف. وأنت إذا تأملت النوع الأول من تلك الأوصاف تجدها أنها تعرض للموجود من دون أن يصير مادياً أو مقدارياً، فالمعروض لها نفس الموجود بما أنه موجود، وعروضها للموجود غير متوقف على حصول تخصص استعدادي للقبول، فيقال: إن الموجود بما أنه موجود عالم وحي وواحد ومريد، وكذلك الحال في جميع الصفات الكمالية، وهي التي لم يمتنع عروضها للموجود بما أنه موجود، بل هي الذي عبر عنه بكل ما يمكن بالإمكان العام للوجود.

قوله: ووجدناها ...

إنّ الثابت بالبرهان وجوب الوجود لعلم ولحياة وإرادة ونحو هذه من الكمالات. وأما وحدتها بحسب المصاديق أو تعددها كما توهمه الأشعري القائل بتعدد القدماء<sup>٢</sup>، فقد كان الدليل ساكتاً عنها؛ ولذا يجب إثباتها في المستقبل القريب.

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٦.

٢. انظر شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩-٧١.

قوله: فالتكثير فيما ...

الدليل القائم على إرجاع الصفات الكمالية إلى حقيقة واحدة، هو البراهين الدالة على التوحيد كما سيجيء التعرض لذلك؛ للإشارة إلى أن نفس تعدّد المفهوم غير مستلزم لتعدّد المصداق؛ فإن كثيراً ما تنتزع مفاهيم متعدّدة من مصداق واحد، وتصدق عناوين كثيرة على معنون واحد.

قوله: بأنّ الحركة لا بدّ لها من محرّك...

والمحرّك يجب أن يكون غير المتحرّك؛ لاستحالة أن يكون المتحرّك محرّكاً من حيث كونه متحرّكاً، والدليل على ذلك لزوم اجتماع النقيضين؛ لأن مرجع المتحرّك إلى فقدان قوّة التحريك، والفقدان أمر عديم، ومرجع المحرّك إلى وجدان قوّة التحريك، وذلك أمر وجودي، فإذا كان الشيء الواحد من جهة واحدة محرّكاً ومتحرّكاً لزم أن يكون فاعداً وواجداً أو فاعلاً وقابلاً.

و بهذا البيان بطل قول من يدّعي أنّ المادّة قديمة أزليّة وهي متحرّكة دائماً، وأنّ المحرّك لها نفسها؛ وذلك إنّ الحركة صفة وجوديّة عارضة للمادّة تحتاج إلى العلّة.

وإن قال أحد: إنّ المادّة نفس الحركة وليست بشيء سوى الحركة.

يجاب عنه بأنّ الحركة لا تقوم بنفسها؛ لأنّها صفة قائمة بشيء كما هو الحال في السكون؛ فإنّ السكون من حيث هو سكون، يستحيل تحقّقه دون أن يكون له موصوف يكون هو الساكن، مع أنّ السكون أمر عديم، ويقابل الحركة تقابل العدم والمسلكة، فالحركة أمر وجودي. ويستحيل وجود شيء من صفة أوزات من دون علّة. ومن شرائط تحقّق صفة الحركة وجود معروض لها، فيستحيل تحقّق الحركة من دون المتحرّك كما يستحيل تحقّقها بدون المحرّك.

و بعبارة أخرى: أنّ الحركة صفة وجوديّة إضافية، والإضافة تتوقّف على الطرفين ولا يتحقّق بدونهما.

ثم لا يخفى أنّ إثبات محرّك غير متحرّك وهو المحرّك الأول غير إثبات الواجب من

حيث إنه واجب وإن كان المحرك الأول هو الواجب دون سواء.

قوله: بأنها ليست طبيعية...

الحركة الطبيعية هي التي تقابل الحركة الشوقية، وإنما تختلفان في المحرك فقط دون سائر لوازم الحركة. والمحرك في الحركة الطبيعية فاقِد للإرادة، والمحرك للحركة الشوقية واجِد للإرادة، وهي الشوق المؤكّد المستتبّ لطلب الشيء بحركة العضلات في الإرادة التكوينية أو بالبعث إليه في الإرادة التشريعية. ثم إنَّ للمصنّف تعليقه<sup>١</sup> على هذا الكلام، فراجع.

قوله: وإلا لم ينته عدد الأجسام إلى حدٍّ...

فإنَّ الحركة دائمة للفلك، والمفترض أنَّ الغاية لحركة كلِّ فلَك، فلَك آخر فوقه؛ إذ لا يجوز كون الغاية لحركة فلَك، الفلَك الذي دونه. والفلَك الذي هو الغاية له حركة دائمة أيضاً، وغايته الفلَك الذي فوقه وهكذا، وهو مستلزم لعدم تناهي الأفلاك من حيث العدد.

وقال المصنّف في الحاشية:

و أيضاً يجب أن تكون حركتها مستقيمة؛ لأنَّ الحركة الدورية التي تتغيّر فيها أوضاع الجسم فقط لاتوصل المتحرك إلى جسم آخر، لعدم الانتقال فيها من مكانه إلى مكان الغاية<sup>٢</sup>.

أقول: لو كانت الغاية لحركة الفلَك أمراً معنويّاً غير ماديّ وقرباً روحانيّاً، لامكانيّاً جسمانيّاً، فلا يلزم منها كون الحركة مستقيمة. وقولهم بوجود نفس كلّي للفلَك شاهد.

قوله: بالقوّة...

النطفة إنسان بالقوّة، والبذرة نبات بالقوّة، فالنطفة في كلّ فرد من أفراد الإنسان، والبذرة في كلّ نبات له البذر تتحرّك من جانب القوّة إلى جانب الفعلية. حتّى تصل إلى

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٧-٥٠٨، التعليق: ٢٣.

٢. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٠٩، التعليق: ٢٥، قال: «وأيضاً كانت حركتها مستقيمة واللازم باطل».

غايته المنشودة وتصير إنساناً أو نباتاً بالفعل، وإذا نظرنا إلى النطف والبذور السابقة التي تكون لها مقام التوليد بالنسبة إلى هاتين، تصير الحركة الواقعة في النفوس الإنسانية والنباتية أظهر.

قوله: فإنَّ الحركة طلب...

الطلب: سعي في سبيل الوصول إلى المقصود<sup>١</sup>، والطلب بحسب الخارج متَّحد مع الحركة وإن كان مختلفاً عنها بحسب المفهوم. ولما كان حقيقة الطلب، حقيقة إضافية، ولا وجود للطلب إلَّا بوجود المطلوب، فإذا تحقَّق طلب، يجب أن يكون له مطلوب. والمطالب مختلفة، مطلوب مقدَّمي غيري، ومطلوب بالأصالة وبالذات وتنتهي المطلوبات المقدَّمية إلى المطلوب بالذات، وهو الذي لا مطلوب فوقه وبعده فتقف عنده الحركة، من جهة الوصول إلى المقصد.

و من المعلوم أنَّ المطلوب الذي لا مطلوب فوقه، هو غاية الغايات، وكلَّ الكمال، وكلَّ الكمال.

وبعبارة أخرى: أنَّ مثل هذا المطلوب، يجب أن يكون غير طالب، فهو محض الفعلية والوجدان. وإذا لم ينته الطلب إلى مطلوب لا مطلوب فوقه، لزم التسلسل، لا الدور؛ إذ المطلوب يجب أن يكون أشرف من الطالب، وإلَّا لم يتحقَّق الطلب؛ فإنَّ الطالب قاصد لإيجاد ما فقده.

قوله: حدوث العالم...

إنَّ التقرير الموجز الواضح لهذا البرهان أن يقال: إنَّه لاشكَّ في وجود حادث في العالم، وإنَّ الحادث يحتاج في حدوثه إلى محدث؛ لاستحالة حدوث الحادث بدون المحدث.

ثمَّ إنَّ ذلك المحدث، إن كان حادثاً فهو أيضاً محتاج إلى محدث. وهكذا إلى أن

١. انظر لسان العرب، ج ٨، ص ١٧٧، «طلب».

ينتهي إلى محدث غير حادث؛ رفعاً للدور أو التسلسل. والمحدث الذي ليس بحادث، هو القديم تعالى.

و أورد المصنف عليه بأنّ الحدوث وحده، أو بضميمة الإمكان، ليس مناسطاً للاحتياج و قال: إنّ هذا القائل خرج عن منهج الصدق.

والتحقيق: أنّ الإيراد غير وارد؛ إذا المقصود من الكبرى: استحالة وجود حادث بلا محدث، وذلك متى يحكم بها العقل السليم، وإلاّ لزم أن يكون المعدوم قادراً على إعطاء الوجود لنفسه. وأمّا كون المناط في تلك الاستحالة، فهل هو الحدوث، أو الإمكان، أو مجموع الأمرين، بنحو الشرطيّة أو بنحو الشرطيّة؟ فهو غير منظور إليه؛ إذ لا دخل له في كيان البرهان. وللبحث عنه مقام في مسائل الأمور العامّة.

و أورد عليه أيضاً أنّ البرهان على فرض تماميّته مثبت لوجود علّة قديمة، ولو فرض كونها معلولة لغيرها، فلا يثبت بالبرهان، الواجب الوجود بالذات، أعني الواجب الوجود من جميع الجهات.

و التحقيق عدم ورود هذا الإيراد أيضاً؛ لأنّ المقصود من إقامة البرهان: إثبات محدث قديم زماني لجميع الحوادث وانتهائها جميعاً إليه. وأمّا كون ذلك المحدث واجباً بالذات وواجباً من جميع الجهات، فهو غير منظور إليه في البرهان، وإثباته مفترق إلى برهان آخر.

#### تكميل

إنّ البراهين التي أقيمت لإثبات الواجب تكون على طوائف:

الطائفة الأولى، برهان الصديقين، وقد مرّت طرق في بيانه، والجامع بين الكلّ هو الاحتجاج بنفس الوجود لإثبات الواجب، وأنّ نفس حقيقة الوجود إمّا واجبة لذاتها أو مستلزمة للوجوب بالذات. ويدخل فيها، البرهانتان الذان أقام أحدهما «آنسلم» وأقام الآخر «ديكارت».

الطائفة الثانية، وهي التي يثبت بها الواجب بإعانة بطلان الدور والتسلسل. ويدخل فيها ما أقامه الفيلسوف الطبيعي من طريق الحركة، وأنه لا بدّ لها من مخرج فاعلي، كما يدخل فيها ما أقامه المتكلّم من طريق حدوث حادث. ويدخل فيها ما أقيم من طريق حركة النفس، وأنه لا بدّ لها من مخرج غائي؛ فإنّ الحركة طلب ولا وقوف للطلب إلاّ عند مطلوب لا مطلوب فوقه.

الطائفة الثالثة، وهي التي أقيمت من طريق لزوم انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات. الطائفة الرابعة، وهي البراهين الستّة التي ذكرها المحقّق اللاهيجي في شوارقه، وقد أشرنا سابقاً إلى أحدها. ويمكن إرجاع بعضها إلى الطائفة الأولى. الطائفة الخامسة، وهي التي سَمّيت ببراهين الفطرة، ويكون لها أثر في الإقناع والإسكات.

فمنها: أنّ الإنسان بحسب فطرته يحبّ الجمال، فإذا تعلّق قلبه بجميل، سواء أكان ذلك الجميل إنساناً أو حيواناً أو نباتاً أو جماداً، لكان الحبّ متعلّقاً بجمال ذلك الجميل لا بذاته، كما أنّ الحبّ تعلّق بالجميل لجماله، لا لكونه إنساناً أو حيواناً أو نباتاً أو جماداً. و يشهد لتعلّق الحبّ بجمال الجميل لا بذاته أنّه لو زال جماله لزال تعلّق الحبّ به، كما أنّه لو وجد من هو أجمل منه أو ما هو أجمل منه لتعلّق الحبّ به أشدّ من حبّه لذلك الجميل، كما لا فرق في الجمال بين كونه مدركاً بالعين أو بحاسة أخرى، أو مدركاً بالعقل.

فثبت أنّ الإنسان محبّ للجمال المطلق. إذن يكون ذلك موجوداً قطعاً؛ إذ الفطرة الإنسانيّة، وهي المتحقّقة في جميع أفراد البشر، ليست بخاطئة، ولا استحالة وجود أحد المتضايقين، وهو المحبّ بدون الآخر، وهو المحبوب. ولك أن تجري مثل هذا البيان في حبّ الإنسان للكمال فيجب أن يكون الكمال المطلق الصرف موجوداً.

الطائفة السادسة: براهين النظم، ولها تقارير، سيجيء الإشارة إلى بعضها.

الطائفة السابعة، وهي براهين الحكمة، ونقصد منها ما يرشد إلى وجود هدف وغاية لكل ميزة من ميزات الموجودات وخاصة من خواصها.

و يقرّر بأن كل ظاهرة من الظواهر الكونية مخلوقة بقدرة غير متناهية وحكمة غير متناهية ورحمة غير متناهية وعلوم غير متناهية. وهذه البراهين لاتمد ولا تحصى، ففي كل شيء له آيات بينات وقد أوردنا قسماً منها في كتابنا: «نشانه های از او»<sup>١</sup>.

**غور في توحيده تعالى**

**قوله: في توحيده...**

و الذي يجب التنبيه عليه أنه كلّ ما يبحث عنه من صفات الواجب في هذا الباب إنما يكون بعد الفراغ عن ثبوته واجباً فقد يتوقّف على تسليم وجوبه تمام البرهان الذي يقام على إثبات الصفة الكمالية.

**قوله: الوجود بشرط لا...**

إنّ الاعتبارات الواردة على الماهية بحسب المفهوم، قد تورد على الحقائق، فإذا اعتبرت حقيقة الوجود لا بشرط التعيّن قصد منها الحقيقة المطلقة البسيطة المنبسطة في عالم الأكوان. وتلك الحقيقة، هي التي بها حقيقة جميع الحقائق. وإذا اعتبرت بشرط التعيّن وأخذت بشرط شيء يقصد منها كلّ وجود من الوجودات الخاصة. وإذا اعتبرت بشرط لا عن التعيّن قصد منها الوجود الواجبي.

**قوله: اقتضى فهو المطلوب...**

إنّ المقصود من الاقتضاء هو الاقتضاء بحسب الماهية مثل اقتضاء الأربعة للزوجية.

١. انظر «نشانه های از او» وقد كتبه المؤلّف رحمه الله باللفّة الفارسية، وذكر فيه شطراً من البراهين والأدلة التي دلّت على وجود الله جلّت عظمتة، ألفه سنة ١٣٩٢ للهجرة النبوية الشريفة.



و البرهان متّخذ من برهان الصّديقين الذي أقيم لإثبات الواجب، وبيانَه حسب تقرير المصنّف أن يقال: إنّ حقيقة الوجود إمّا بنفس حقيقتها مقتضية للوحدة، فتكون الوحدة لازماً ذاتياً لها. وإمّا مقتضية للكثرة فتكون الكثرة لازماً ذاتياً لها. وإمّا لا اقتضاء بحسب حقيقتها بالنسبة إلى الوحدة والكثرة فيكون عروض كلّ من الوحدة والكثرة بأمر خارج من نفس ذاتها.

فعلى الأوّل ثبت المطلوب: لاستحالة انفكاك الذاتي عن الذات، فتكون حقيقة الوجود واحدة بذاتها.

و الثاني مستحيل التحقّق بسبب استلزامه للمحال، فإنّ اقتضاء حقيقة الوجود الكثرة بحسب ذاتها يستلزم عدم تحقّق وحدة من جهة استحالة انفكاك الذاتي عن الذات. ثم إنّ عدم وجود وحدة مستلزم لعدم تحقّق كثرة؛ إذ الكثرة متقوّمة بالوحدات، فإذا لم تتحقّق وحدة لم تتحقّق كثرة فلم يوجد موجود لا واحد ولا كثير، كما أنّه مستلزم لضرورة كلّ موجود واحد منكثراً والتوالي فاسدة بأسرها.

و الثالث مستلزم لإمكان الواجب، وهذا محال؛ لأنّ الواجب هو المصداق لحقيقة الوجود فيكون اتّصافه بالوحدة بسبب أمر خارج عن ذاته ويكون محتاجاً إليه لضرورته واحداً، وكلّ محتاج ممكن.

و يمكن تقرير البرهان بأن يجعل الموضوع في الصغرى، الواجب، فيقال: إنّ واجب الوجود بالذات الذي هو الواجب من جميع الجهات واحد؛ بسبب اقتضاء ذاته الوحدة واستحالة غيرها، وهو اقتضاء ذاته الكثرة أو كونها لاقتضاء بحسب الذات بالنسبة إلى الوحدة والكثرة.

أمّا استحالة الأوّل؛ فلأنّ الكثرة متقوّمة بالوحدة. والمفترض استحالة عروض الوحدة لذات الواجب؛ من جهة كونها منافية لاقتضاء ذاته، نظير استحالة عروض الفردية للأربعة، فإذا استحال تحقّق المقوّم، وهو الوحدة، استحال تحقّق المقوّم، وهو الكثرة.

أما استحالة الثاني؛ فلاستلزامه الخلف، وهو خروج الواجب من جميع الجهات عن كونه كذلك؛ من جهة احتياجه للاتصاف بالوحدة بأمر خارج عن ذاته، فهو ممكن من هذه الناحية.

و يمكن أن يقرّر البرهان على طريقته، ويقال: إنّ الواجب عبارة عن نفس حقيقة الوجود، وحقيقة كلّ شيء واحدة ولا تتنوّى ولا تتعدّد وإلّا لصار كلّ شيء شيئين، ولما يوجد في الكون واحد، وإذا كانت الكبرى من البديهيّات الثانويّة، لكان قولنا؛ وإلّا لصار ... إلى آخره، منتهياً لها.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الواجب ما يكون حقيقة الوجود عيناً لذاته فيجب أن يكون واحداً؛ إذ ما فرض له ثانياً إمّا أن تكون حقيقة الوجود عيناً لذاته وإمّا أن لا تكون. فعلى الأوّل يصير نفس الواجب وما فرضته غيره فهو هو. وعلى الثاني فهو ليس بواجب.

ويمكن أن يقرّر ويقال: إنّ الواجب هو الموجود الأشرف من جميع الموجودات وأكملها، فيجب أن يكون فرداً؛ إذا لو كان له مثل لم يكن الأشرف والأكمل فبطل التعريف.

و يمكن تقرير البرهان على طريقة «أنسلم» بأن يقال: إنّ الواجب ما له أكبر الوجودات فيجب أن يكون فرداً؛ إذ لو كان له مثل لم يكن الأكبر<sup>١</sup>.

و تقرير البرهان على طريقة «ديكارت»: أنّ الكمال المطلق الذي ثبت وجوده، ما هو أكمل الكمالات، فيجب أن يكون فرداً؛ إذ لو كان له نظير لم يكن أكمل الكاملين والكمالات<sup>٢</sup>.

و كان الأولى أن يعنون هذا البحث بوحدة الواجب لا بالتوحيد؛ فإنّ التوحيد عبارة عن إرجاع الكثرات إلى الواحد، وذلك يناسب البحث عن توحيد الإله، وإن كان

١. انظر موسوعة الفلسفة، ج ١، ص ٢٣٣ - ٢٣٦.

٢. المصدر، ص ٤٨٨ - ٤٩٨.

الواجب والإله متحدين بحسب الوجود، ولكنهما مختلفان بحسب المفهوم.

قوله: فإذا كثّرناه بذاته أبطلناه ...

الضميران المنفصلان راجعان إلى الوجود. والمقصود أن الحكم على شيء بأنه بذاته يقتضي الكثرة إبطال لذلك الشيء؛ لأن اقتضاء المنافي لذات الشيء اقتضاء لإعدامه.

برهان آخر

قوله: تركّب أيضاً عراه...

و هذا البرهان ينفي تعدّد الواجب من طريق استلزام التعدّد للتركّب المستلزم للإمكان.

و بيانه حسب تقرير المصنّف: أنّ صرف الوجود بناء على عدم اقتضائه للوحدة إن كان متعدّداً يكون وجوب الوجود أمراً ذاتياً مشتركاً بين الأفراد؛ لأنّ وجوب الوجود عبارة عن شدة تأكّد الوجود التي هي عينه، وما به الاشتراك الذاتي ملازم لما به الامتياز الذاتي وإلا لم يحصل التعدّد. إذن لزم أن يكون كلّ فرد مركّباً من أمرين: ما به الاشتراك وما به الامتياز.

و من المعلوم أن كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه؛ إذ لولا الأجزاء لم يحصل المركّب، والمحتاج ممكن، هذا خلف؛ إذ ما فرضته واجباً صار ممكناً.

وقال المصنّف في تعليقه: «إن التركيب من شيء كالجنس وشيء كالفصل<sup>١</sup>».

أقول: يقصد من قوله: «كالجنس». ما به الاشتراك الذاتي، ومن قوله: «كالفصل» ما به الامتياز الذاتي، كما أنّ المقصود من الذاتي: ما هو المصطلح في باب إيساغوجي، أعني ما يكون داخلاً في نفس حقيقة الشيء. وإنما عبّر بقوله: «كالجنس» وبقوله: «كالفصل»، ولم يقل: من الجنس ومن الفصل؛ لأنّ الجنس والفصل من أحكام الماهية.

ولاصلة لها بيباب حقيقة الوجود، كما أنَّ المشخصات الفردية أيضاً من عوارض الماهية، والوجود لا يحتاج إلى المشخص؛ لأنَّ نفسه الشخص.

ثمَّ إنَّه يحتمل إرجاع قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا﴾<sup>١</sup> في كريمة التوحيد إلى هذا البرهان و إنَّ بعد الاحتمال؛ لظهور الكريمة في إثبات وحدة الإله وإنَّ كان الإله هو الواجب دون سواه.

غور في ذكر شبهة ابن كمونة<sup>٢</sup> ودفعها  
قوله: لا ببعضها...

فإذا كانت المخالفة بينهما ببعض الذات تكون الهويتان المفروقتان نوعين لجنس واحد هو الوجوب. وبناء على هذا الفرض تكون ماهيتهما مركبتين ممَّا به الامتياز و ما به الاشتراك، كما هو الحال في كلِّ نوعين يكونان تحت جنس.

قوله: ولا بأمرزائد...

حتَّى تكون الهويتان فردين لنوع واحد، فيكون ما به الاشتراك فيها تمام الذات وما به تمايز إحداها عن الأخرى أمراً خارجاً عن الذات نظير المشخصات الفردية الطارئة لأفراد الأنواع.

قوله: حتَّى يكون الواجب في هويته معللاً...

توضيح ذلك: أنَّ وجود النوع في كلِّ فرد من أفرادهِ إنَّما يكون بمشخصاته؛ فإنَّ الماهية لا وجود لها في نفسها، بل هي من حيث هي ليست بموجودة، فموجودة

١. الأنبياء (٢١) الآية ٢٢.

٢. هو سعد بن منصور المعروف بـ «ابن كتونة» عزَّ الدولة الإسرائيلي، توفِّي سنة ٦٧٦، له تصانيف في الكيمياء واللسان وشروح على المنطق والحكمة لابن سينا، وشرح تلويحات السهروردي وغيرها من التصانيف. له مقالة في رد شبهة تعدد الواجب.

للتوسع انظر حديثه المارضي، ١: ٣٨٥؛ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٥٨؛ شرح السطر، ج ٣، ص ٥١٤. التعليق: ٢: الآية الله حسن زاده الأملي، وحدت از دیدگاه عارف وحكيم، ص ١١٠ - ١١٤.

الماهية محتاجة إلى أمر زائد على ذاتها، وهذا الأمر الزائد هو مشخصات أفرادها. وقدمر في مباحث الماهية أن النوع وإن كان تاماً في ذاته متحصلاً بحسب ماهيته، ولكنه غير متحصّل باعتبار تحققه ووجوده. فكما أن التحصّل الماهوي للجنس إنما هو بسبب الفصل فكذلك التحصّل الوجودي في النوع إنما هو بالتشخيص.

فالتشخيص هو العلة لوجود النوع، فلا مجال لافتراض كون الواجبين كطرفين لنوع؛ لاستلزام ذلك كونهما في وجوديهما معللاً.

قوله: مختلفان بتمام الماهية...

نظير اختلاف الأجناس العالية؛ فإنها بسائط، وامتنياز كل منها عن الآخر بتمام الذات، فذواتها متباينات.

قوله: قولاً عرضياً...

نظير صدق مفهوم العرض على الأعراض التسعة؛ فإنّ العرض عرضي لتلك المقولات، ونقصد من كونه عرضياً: أنه خارج عن ذوات المقولات التسع محمول عليها.

قال المصنّف في الحاشية :

إنما قال ذلك: لأنّ وجوب الوجود معنى واحد، والشيء لا يتثنى، فلو كان ذاتياً لم يحصل التعدّد، بخلاف ما إذا كان عرضياً؛ فإنّ ما هو الواحد شيء وما هو التعدّد شيء آخر.<sup>١</sup> أقول: ما هو التعدّد هو نفس الهويّتان المعروفتان، وما هو الواحد هو نفس مفهوم الوجوب الذي ينتزع منهما. وقوله: «لو كان ذاتياً» يراد منه الذاتي في باب إيساغوجي. قوله: وما يقال في دفعها...

توضيح ذلك: أنه بناء على كون وجوب الوجود أمراً عرضياً للهويّتين كما هو المفترض، فكلّ منهما في مرتبة ذاتها المعروضة المتقدّمة رتبة على العارض، ليست

بمصادق لمفهوم الواجب، فصيورتها مصداقاً وأتصافها بهذا المفهوم محتاج إلى ما يوجب صحة الحمل والانتزاع، والاحتياج منافي للواجبية، فكلّ منهما ليس بواجب في مرتبة ذاته، بل هو محتاج ممكن.  
قوله: كالشيئية...

الشيئية وإن كانت من المعقولات الثانية، ولكنها ليست من عوارض الماهية من حيث هي، بل الشيئية من عوارض الماهية الموجودة، فالصحيح التمثيل بالإمكان لعوارض الماهية من حيث هي.  
قوله: وادفع الشبهة...

أما دفع الشبهة بناء على القول بأصالة الوجود وعلى القول بأنه حقيقة واحدة فواضح؛ لأنّه إذا فرضنا كون الهويتين متخالفتين بتمام الذات، يجب أن تكون إحداها معدومة، فإنّ المفترض أنّ الأخرى نفس حقيقة الوجود، وما يخالف نفس حقيقة الوجود بتمام الذات هو العدم لا غير.

وإن قلنا: إنّ الاختلاف بتمام الذات لا يقصد منه الاختلاف بحسب نفس الوجود، بل المقصود منه الاختلاف بحسب الماهية كالمقولات، فيلزم تركبها في الهوية؛ فإنّ كلّ واحدة منهما مركبة من ماهية ووجود. ويلزم أيضاً صيرورة ماهيتهما معلّلة.

وأما بناء على القول بأصالة الماهية أو على القول بالاشتراك اللفظي في الوجود، أو القول بالتباين المصداقي في الوجودات والاشتراك في المفهوم بما هو مفهوم، فالتحقيق في توضيح كلام المصنّف أنّ يقال:

إنّ المصاديق الواقعة تحت مفهوم واحد، والتي تكون المنشأ لانتزاع عنوان فارد، يستحيل أن تكون حقائق متخالفة الذوات ومتباينة المعاني في الذاتيات، فلا يجوز انتزاع مفهوم واحد من أمور متكررة بحسب الحقيقة، ولوجاز لصار جمعاً بين المتقابلين، فيكون الواحد كثيراً والكثير واحداً، حتّى أن الإمكان المنتزع من الماهيات المتخالفة الذوات، لم ينتزع عنها، بما أنّها متخالفات أو بما أنّها هي، بل هو منتزع بما

أنها مشتركة في خصوصية سلبية، وهي أن الوجود أو العدم ليس بمقوم ماهوي لها. ولقد أجاد بعض أعظم المحققين حيث قال: «أنَّ عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من المتخالفات بما أنها متخالفات من الأحكام التي تصدقها الفطرة السليمة»<sup>١</sup>. فإذا حكمنا على أمور متباينة الذوات، بحكم واحد بحسب مرتبة ذواتها، من دون اعتبار حيثية أخرى غير أنفسها، والمفترض أن العقل حكم بصحة هذا الحكم وصدقه، يجب أن يكون ثمة ما به الاشتراك الذاتي بينها. وذلك ملزوم لما به الامتياز الذاتي بينها، وإلا لم يحصل التعدد.

فلزم التركب من أمرين في نفس حقيقة ذواتها: أحدهما يقوم مقام الجنس، والآخر يقوم مقام الفصل. والتركب مناف للواجبية بالذات؛ فإن التركب محتاج إلى أجزائه في الوجود والاحتياج مضاد للوجوب، وإن مرجع الاحتياج إلى العدم ومرجع الوجوب إلى شدة الوجود وكماله.

قوله: حتَّى إنَّ العرض...

إن مفهوم العرضية الذي هو أمر واحد، لم ينتزع من ماهيات المقولات التسع بما أنها متكثرات فلا ينتزع من الكيف بما أنها لا تقبل القسمة والنسبة بحسب الذات، ولا من الكم بما أنها قابلة للقسمة بحسب الذات، ولا من الأين بما أنها نسبية إلى المكان، وهكذا، بل ينتزع منها بما أنها مشتركة في الوجود للموضوع والحلول فيه.

قوله: وهذا من قبيل ما فرضه...

إن العرضية للأعراض، وإن كانت من المعقولات الثانية، ولكنها لا تعرض للأعراض من حيث هي كم أو كيف أو أين مثلاً، بل تعرضها بسبب كيفية وجودها. فالوجود واسطة في عروض العرضية للأعراض. إذن تكون العرضية من قبيل المحمول بالضميمة للأعراض، وليست من قبيل الخارج المحمول، فالصحيح التتميل بعروض

١. الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢٢، نحوه.

الإمكان للماهية.

قوله: لتحقيق الاثنينية ...

و تنجم الاثنينية من التغاير بين الشئيين. وإذا كان تمام ذاتي الشئيين نفس ما به الاشتراك، لم يتحقق التغاير والاثنينية؛ فإنَّ صرف الشيء لا يتكرر ولا يتعذد. وتحقق الاثنينية موقوف على وجود ما به الامتياز، كما أنَّ صدق المفهوم الواحد على كلِّ منهما موقوف على وجود ما به الاشتراك. والمفروض صحة المفهوم الواحد وتحقيق الاثنينية فلزم التركيب.

و يمكن أن تدفع الشبهة ويقال: إذا كانت إحدى الماهيتين كلَّ الكمال وكلَّ الجمال من جهة كونها واجبة الوجود، فلا معنى لافتراض ماهية أخرى، إذ لو كان فيها كمال و جمال لم تكن الماهية الأولى كلَّ الكمال والجمال. ولو كانت كلَّ الجمال وكلَّ الكمال فهي عين الأولى دون غيرها.

و بعبارة أخرى: إذا كانت إحدى الماهيتين كلَّها الكمال والجمال، فالماهية الأخرى ليست بثانية لها؛ إذ لو كان كلَّها الكمال والجمال فهي عين الأولى وليس بغيرها. ولو كان بعضها الكمال والجمال فهي مركبة وليست بواجبة الوجود.

ولك أن تدفعها وتقول: إن كان المراد من الهوية هي الماهية من حيث هي فهي مشتملة على الجنس والفصل، ويستحيل أن تكون واجبة من جهة اشتغالها على جزئين عقليين، وإن كان المراد منها حقيقة الوجود فالثانية إما عين الأولى إن كانت حقيقة الوجود أو هي معدومة إن كانت غير حقيقة الوجود.

برهان آخر على التوحيد

قوله: إن كانت نوعية...

قد تقع الكثرة النوعية في الأنواع المتكثرة الأفراد كالأنواع الطبيعية، وقد تقع في أنواع منحصرة كلَّ منها في فرد كالعقول المجردة، فإنَّ كلَّ نوع منها منحصر بفرد.



وكثرتها نوعية وعددية.

ثم إنَّ المصنّف لم يتعرض للكثرة الجنسية كالأجناس العالية؛ إذ الاختلاف بحسب الجنس داخل في الاختلاف بحسب النوع، وهو الكثرة النوعية، لأنَّ الجنس معنى لا بشرطي لا اقتضائي، وهو بما هو جنس ليس بموجود وتحققه إنَّما يكون بالفصل فيحصل منهما النوع ويدخل في الكثرة النوعية. وبيان ذلك: أنَّ الكثرة النوعية على قسمين:

أحدهما: ما تكون متعدّدة في جنس، وذلك مثل الأنواع الواقعة تحت جنس واحد. ثانيهما: ما تكون مختلفة بحسب الجنس أيضاً، وذلك مثل الأنواع الواقعة تحت أجناس مختلفة، وعلى كلا التقديرين فالكثرة الخارجية إنَّما تكون بالماهيات التامة، و هي الأنواع دون غيرها.

ثم على فرض تحقّق الأجناس بأنفسها محالاً فتلك أيضاً ماهيات، ولا ماهية للواجب.

قوله: فبالمادّة ولواحقها...

قد تطلق المادّة على ما يقابل الصورة، وهو الهيولى، وذلك هو الظاهر من قوله: «ولا هيولى». وقد تطلق على معنى أعمّ فتشمل الأبدان لذوات النفوس، وهو الأولى.

غرر في توحيد إله العالم

قوله: في توحيد إله العالم ...

و التوحيد إرجاع الكثرات إلى الوحدة، فهو يقابل التكثير، وعقد هذه الفرر لبيان رجوع جميع العلل والأسباب والأرباب التي تشاهد في الكون إلى ربّ واحد، وأنّه المؤثر الذي ليس بمتأثر عن شيء؛ إذ من البديهي وجود معلول وحدوث مخلوق وتحقّق مقدور؛ فيجب أن ينتهي إلى محدث غير حادث وخالق غير مخلوق وقادر غير مقدور بمقتضى قانون العلّية.

و بعبارة أخرى: إنَّ القدرة حقيقة من الحقائق الكونية، وهي إمَّا واجبة الوجود لذاتها، أو هي ممكنة الوجود، والثاني مستلزم للأول بما مرَّ من البراهين.

و لك أن تقول: لا ريب في صدور فعل عن فاعل ويجب أن يكون لمن صدر عنه الفعل غاية وإلَّا لزم اللغو في صدور كلِّ فعل عن كلِّ فاعل، والغاية يجب أن تصل إلى غاية الغايات ومقصد المقاصد.

و إن شئت قلت: إنَّه من المستحيل عادة وجود جزئي في الخارج بلا سبب وعلة كوجود البيت من دون البناء ووجود السرير من دون صانعه، فكيف يوجد هذا العالم العظيم المحيط بجميع هذه الجزئيات المتماثلة أو المتخالفة بلا سبب وعلة؟!

و يمكن الاحتجاج ببرهان النظم بأن يقال: إنَّ آثار الأفعال الموجودة في الخارج منقسمة بقسمين:

أحدهما: مالا يدلُّ على شعور وإدراك لفاعلها كما يقع في الخارج بسبب هبوب الرياح ونزول الأمطار ومجيء السيول الجارفة.

و الثاني: ما يدلُّ على شعور وإدراك لفاعله كبنية الدار وكالتقوش المنقورة في الصخور.

إذا تقرَّر ذلك فنقول: من نظر إلى هذا العالم نظراً كلياً يعرف ويعلم بأنَّ نظاماً موجوداً في جميع أرجاء هذا العالم وموجوداته متحقِّق، مثل طلوع كلِّ كوكب في وقت معيَّن و غروبه في وقت معيَّن في آلاف من السنين، ومثل حركات الكواكب المنظَّمة، جنوبيَّة وشمالية وشرقية وغربية في آلاف من السنين، حتَّى قبل تعرُّف البشر عليها، و مثل التبدُّلات المنظَّمة الواقعة في هذا العالم كصيرورة الماء بخاراً والبخار سحاباً والسحاب أمطاراً في كلِّ صقع في فصل معيَّن وكتبدُّل التراب نباتاً والنبات حيواناً والحيوان تراباً، ومثل حركات النباتات كصيرورة البذور أشجاراً وأوراقاً وأثماراً و صيرورة الأثمار بذوراً، ومثل هبوب الرياح الموسميَّة في بعض البلاد في فصل معيَّن من الفصول الأربعة، ومثل النظم الواقع في كلِّ جزء من أجزاء الإنسان كحركات القلب والكبد

والمعدة وأفعالها من دون سببٍ لأحد فيها.

و من الجدير بالذكر أنَّ ظهور العلم في هذا العالم ناجم من وجود النظم في الموجودات، فإنَّ العلوم ليست إلا قواعد كُتِبَ عن أحوال موضوعاتها، مثلاً إنَّ الهيئة و النجوم ليست إلا معرفة أحوال الكواكب وحركاتها، وكذا معرفة النبات ومعرفة الحيوان ومعرفة النفس وأمثال ذلك، فلو لم يكن نظم في موجودات هذا العالم بأن كانت بلا انتظام لاستحال ظهور أي علم من العلوم.

إذن النظم الموجود في جميع الموجودات يكشف عن وجود ناظم مدبّر وفاعل حكيم وعالم قادر قد ثبت وجوب وجوده وأَنَّهُ غير متناهٍ في القدرة والعلم والحكمة؛ إذ غيره لا يستطيع على تحقيق النظم في العالم وأجزائه أهدأ من البداية إلى النهاية.

قوله: في الإلهية والفاعلية...

إنَّ واجب الوجود بالذات هو الواجب من جميع الجهات وإلَّا لم يكن واجباً بالذات؛ إذ لو كان في وصف ممكن لكان هو ممكناً في ذاته، فإنَّ الاوصاف الكمالية عين ذاته، وأمَّا صفات أفعاله فهي راجعة إلى صفات الذات، فإنَّها تنشأ منها فالواجب الوجود بالذات واجب الفاعلية والإلهية وهكذا.

وإذا ثبت وحدة الواجب بالذات ثبت وحدة الإله والفاعل للعالم؛ فإنَّ الآلهة والفاعِل كلُّها ممكنات يجب انتهاءها إلى إله واجب فاعِل أزلي، ولَمَّا ثبت بالبراهين السابقة وحدة الواجب فقد ثبت وحدة الإله.

وأمَّا في هذه الفرع فهو في مقام إثبات وحدة إله العالم من حيث إنَّه إله للعالم، مع غَضِّ النظر عن وجوبه فنتيجة هذا البحث وحدة الإله والفاعل لهذا العالم ولو كان ذلك الفاعل ممكناً.

وبتعبير آخر: قد عقد هذا البحث لإبطال وجود مبدئين للعالم سواء أكانا واجبين أو ممكنين، أو أحدهما واجباً والآخر ممكناً.

قوله: بالمعنى المصطلح...

و يقصد منه المعطي للوجود، وهو المخرج للأشياء من العدم إلى عالم التحقق. وإن المقصود من الفاعل في الطبيعيات، هو المعطي للحركة، المخرج للمادة المطلقة من القوة إلى الفعلية.

قوله: فمهدنا وحدة العالم ...

و ثمة براهين أخرى، وهي متقنة في نفسها تثبت بها وحدة الإله من دون توقعها على وحدة العالم، مثل براهين الفطرة وبراهين النظم، فإنها مثبتة لوحدة الإله ولو فرض وجود عوالم جسمانية.

و منها: برهان التمانع المستفاد من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>١</sup>.

وبيانه: أنه لو كان للعالم مبدآن وفاعلان، لما خرج العالم من اللبس إلى الأيسر، والتالي باطل، والمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنه إذا فرض تعلق إرادة أحد الإلهين بوجود شيء أو بوجود العالم، وتعلقت إرادة الآخر بعده، فإن غلبت إرادة أحدهما على الآخر وأقدريته وأقوائيته فلاشبهة ولاريب في أن مراده يتحقق، هذا خلف؛ فإن ذلك الأقوى هو المبدأ الوحيد وغيره ليس بآله، وإذا كانا متساويين في القدرة والقوة فهما متكافئان، فلا يتحقق ذلك الشيء أصلاً؛ لأنّ تزامم القدرتين المتكافئتين مانع عن الإيجاد فيبقى ذلك الشيء على أصله السابق، وهو العدم.

إن قلت: نفترض كون الإلهين متوافقين في جميع الإرادات من جهة علمهما بالمصالح الواقعية، فهي إما تقتضي وجود شيء أو تقتضي عدمه فلا تختلفان في الإرادة.

قلت: أولاً: يلزم من ذلك لقوّة افتراض تعدّد الإلهين؛ إذ لا أثر لوجود مثل هذين

الإلهيين، فإنَّ الأثر الوجودي لهما وللإله الواحد سواء.

و ثانياً: إذا أراد أحدهما شيئاً فهل يقدر الآخر بحسب ذاته أن يريد خلافه أم لا؟  
والأوّل يستلزم عجز الأوّل، والثاني يستلزم عجز الثاني، وإذا فرض عدم قدرة كلّ منهما على خلاف إرادة الآخر، ثبت عجزهما، والعاجز غير صالح لأن يكون إلهاً للعالم.

ويمكن استفادة برهان النظم من الآية الشريفة فراجع بيانه في إثبات أصل المبدأ للعالم.

واحتمل سيدي الوالد رحمه الله بأن يكون المراد من الآية الشريفة عدم صلاحية شيء من الآلهة لمبدئية العالم غير الله تعالى؛ لكون الآلهة فاسدة في نفسها، ممكنة بحسب ذاتها، مجعولة بحقيقتها، فلا تصلح للخالقية، فهي في ذاتها محتاجة، فإذا كان الإله محتاجاً فمن أين جاء الفنى؟ ولأنّها فاقدة للحياة والإدراك والشعور، ومثلها كيف يمكن أن يكون إلهاً للعالم الحيّ المدرك الشاعر وفاقد شيء لا يكون معطياً له، ولأنّها فاقدة للقدرة، والفاقد للقدرة كيف يستطيع الإيجاد، سيّما على وجه أحسن، فلا يصلح لإلهية العالم إلّا القادر الحكيم الواجب الحيّ المدرك، فالآلهة فاسدة، وفسادها موجب لفساد العالم، إمّا من جهة عدم وجوده، أو عدم حياته، أو نحو ذلك.

قوله: هو الكرة...

يمكن تقرير البرهان على وجه لا يتوقّف على كروية العالم فيقال: إنّ تحقّق عالمين جسمائيتين متوقّف على وجود خلاء بينهما وإلّا لكانا عالماً واحداً متصلاً مختلف الأجزاء كهذا العالم، فاثنيّة العالمين موقوفة على تحقّق خلاء بينهما وإلّا لم يكونا عالمين.

قوله: لزوم الخلاء

و بطلان تحقّق الخلاء، أمر مسلّم لديهم، وسيذكر المصنّف برهاناً على امتناعه وسيأتي ممّا النظر فيه. وتقييد الكرّتين بعدم الإحاطة من جهة أنّ العوالم المفترضة لو

كان بعضها محيطاً بالبعض لم يلزم كثرة العوالم؛ إذ الحاصل من مجموعها عالم واحد فإنه كرة واحدة.

قوله: وأما المختص...

قال المصنّف في الحاشية: لو تخالفا بالنوع لزم الاشتراك اللفظي في أنواع العالمين: فإنّ النار مثلاً التي ليست لها صورة نوعيّة مسخّنة ومحقّقة مصدّدة كان إطلاق النار عليها بمجرد اشتراك اللفظ. والتالي باطل بالبديهة<sup>١</sup>.

و نزيده توضيحاً: أنّ نار ذلك العالم مغاير مع نار هذا العالم بالنوع كما هو المفترض فيجب أن تكون مختلفة عنها في الذات، والذاتيات.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه لا يلزم أن يكون في ذلك العالم نار؛ إذ من المحتمل أن يكون هناك موجودات آخر على نحو آخر مغايرة بحسب الوجود مع الموجودات الأرضيّة، وليس عندنا اسم لموجودات ذلك العالم من جهة عدم معرفتنا بها؛ فإنّ الوضع موقوف على تصوّر الموضوع له، ولفظه «النار» قد وضعت لهذا الموجود الأرضي ولهذا الحقيقة المخصوصة، وإذا افترض وجود نار هناك مخالف بالنوع مع النار عندنا فإطلاق النار عليها بالعناية.

وثانياً: الاستدلال بالاشتراك اللفظي في المسألة الفلسفيّة وعند البحث عن الحقائق لا يخلو من خفاء. فثبوت الاشتراك اللفظي غير مانع عن تحقّق الأمور الحقيقيّة.

قوله: لا بالاجتماع والاتّصال فقط...

يعني أنّ وحدة العالم، ليست بوحدة اجتماعيّة التصاقيّة فقط، نظير وحدة أجزاء البيت التي هي التصاقيّة ونظير وحدة العسكر التي هي اعتباريّة، بل للعالم وحدة ذاتيّة حقيقيّة أيضاً، مثل وحدة بدن الأفراد الحاصلة بتفاعل أجزائه وباحتياج بعض الأجزاء إلى بعض وفعل كلّ منها في الآخر وانفعال كلّ عن الآخر.

قوله: باعتبار النفس والعقل الكلّيين...

في لفظ الكلّي عندهم اصطلاحان: فقد توصف به الماهيّة فيقصد منه مالا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. وقد يوصف به الوجود فيقصد منه الإحاطة والسعة، وبهذا الإطلاق يوصف به العقل والنفس. فالعقل الكلّي هو العقل المحيط والنفس الكلّيّة هي النفس المحيطة.

و في مقابل هذين الاصطلاحين اصطلاحان في وصف الجزئيّة فالجزئيّ الماهوي، هو الذي يمتنع صدقه على كثيرين. والجزئيّ الوجودي، هو الوجود المحاط. فالعقل و النفس يوصفان بالكلّيّة بأحد الاصطلاحين وهما جزئيان بالاصطلاح الآخر. و أعظم مصاديق النفس الكلّيّة، هو نفس العالم، وهي نفس الفلك الأعلى المحدّد للجهات. والعقل المشوّق لحركة الفلك الأعلى التي هي حركة إراديّة شوقيّة، هو عقل كلّي، وهو أشرف العقول الكلّيّة. قالوا: إنّ جسم الفلك الأعلى محيط بجميع الأجسام الأثيريّة والعنصريّة كما أنّ نفسه المدبّرة وكذا العقل المشوّق لنفسها محيطان بجميع النفوس والعقول.

قوله: وباعتبار أنّ الوجود في الكلّ...

إشارة إلى الجهة الثانية لبيان الوحدة العددية في العالم. و توضيحها: أنّ الوجود ملاك الوحدة، وأنّ حقيقة كلّ شي هي نحو وجوده الخاص، فالعالم واحد باعتبار وجوده، وهو الواحد المنبسط على جميع الأشياء. وهذا الوجود ظلّ الله وفيضه المقدّس ورحمته الواسعة. و قد تقرّر في محلّه أنّ اختلاف مراتبه التشكيكية، غير موجبة لانتلام الوحدة بل هو المقوّم للوحدة الحقيقيّة.

قوله: ولا سيّما بالنظر إلى وجهه إلى الله...

قالوا: إنّ لكلّ موجود وجهين: وجه إلى نفسه، ووجه إلى علّته. والوجه النفسي يستمى بـ «يلي الخلقي» و«يلي النفسي». والوجه العلّي يستمى بـ «يلي الرّبّي» و«يلي

الحقي» و«يلي الله» والوجه الأول ملك الكثرة، وهو من قبيل قاعدة المخروط، والوجه الثاني ملك الوحدة، وهو من قبيل رأس المخروط، وهذان الوجهان متحققان للعالم، فللعالم وجهان أيضاً، وكما أن البدن مع قطع النظر عن نفسه المدبّرة له لاوحدة له، بل هو أمور متكرّرة ملتصقة، ولكن البدن من حيث وجهه إلى نفسه المدبّرة له شخص واحد حقيقي واقعي - لا اعتباري - فكذلك العالم فهو بوجهه الخلفي أمور متكرّرة وماهيات مختلفة، ولكن من حيث وجهه إلى الله، موجود واحد، ووجوده هو الوجود الواحد البسيط المنبسط الذي به حقيقة كلّ مالا حقيقة له، وهو الإضافة الإشرافية من الحق، ويكفي فيها المضيف، وهو طرف واحد.

قوله: «أطت السماء...»<sup>١</sup>

يأطّ أطيطاً، والفعل مضاعف مهموز الفاء من باب ضرب بمعنى صوّت<sup>٢</sup>، ولعلّ أط السماء بمعنى إظهارها الفخر أو الشكر ونحو ذلك.

قوله: «لأنّها شيء واحد...»

فإنّ التجرد الوجودي في القول أشدّ؛ ولذا تكون الوحدة فيها أشدّ، من جهة ملازمة الوحدة مع الوجود، بل مساومتها له، فالشدة الوجوديّة مساوقة للوحدة الحقيقيّة والضعف الوجودي مساوق للوحدة غير الحقيقيّة؛ ولذا عبّر الله عن النفوس بأنّها كشيء واحد، إذ النفوس بواسطة تعلّقها بالمادّة، لها ضعف وجودي؛ إذ المادّة لها أثر في وجود النفوس، فليس لها وجود تجرّدي محض.

ثمّ اعلم أنّ هذا القول، مخالف لما عليه المشاؤون، من أنّ الوجودات حقائق متباينة وليست بحقيقة واحدة مقولة بالتشكيك. وهؤلاء وإنّ قالوا بأصالة الوجود في التحقق كما يظهر من كلماتهم، ولكنهم منكرون لتشكيك حقيقة الوجود وأنّها واحدة ذات مراتب.

١. إشارة إلى الحديث النبوي: «إنّ السماء أطت وحقّ لها أن تغطّ...»، انظر سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤٠٢: مسند

أحمد بن حنبل، ج ٥، ص ١٧٣: كنز العمال، ج ١٠، ص ٣٧٤، الرقم: ٢٩٨٦٥.

٢. كتاب العين، ج ٧، ص ٤٧٠: لسان العرب، ج ١، ص ١٥٩، «أطط».



إذن تكون الوحدة عند المشائين غير مساوقة للوجود؛ إذ الوجود على قولهم منار للكثرة.

### تذييل

إن البرهان الذي تجشّمه المصنّف لإثبات توحيد إله العالم متوقّف على مقدّمات نظريّة تحتاج تمايّمها إلى براهين، فيجوز للخصم إنكارها. والمجب من المصنّف أنّه لماذا اختار هذا البرهان في حال وجود براهين أخرى قاطعة يثبت بها المطلوب. وقد أشرنا إلى بعضها في صدر البحث.

واعلم أنّه كما أنّ نفس الفعل يدلّ على وجود فاعله كذلك تدلّ مميزات الفعل وخصائصاته على صفات الفاعل من كونه شاعراً مدركاً مقتدرأ أو غير شاعر وغير مدرك وضعيف، بل تدلّ على وحدته أو كثرته. وهذا مع قطع النظر عن القاعدة الثابتة عندهم من أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، أو أنّ الواحد لا يصدر إلا عن الواحد؛ لأنّ هذا الكلام على فرض تمايّمه يكون في العلل البسيطة ومعلولاتها، ولا داعي لإثبات وحدة العالم وبساطته أولاً ثمّ التمسك بالقاعدة ثانياً؛ فإنّها أمر نظري عقلي وللحس والعقول المبتدئة سبيل لإنكارها ولا أقلّ من الشكّ في تصديقها.

قال الفاضل الهيدجي:

أحسن ما يستدلّ به على توحيد إله العالم كلام أمير المؤمنين عليه السلام في جملة وصاياہ لابنه الحسن عليه السلام؛ واعلم يا بنيّ لو كان لربّك شريك لأنّك رسله ولرايت آثار ملكه و سلطانه، ولرايت أعماله وصفاته، ولكنّه إله واحد كما وصف نفسه<sup>١</sup>... إلى آخر كلامه<sup>٢</sup>. وجه الاستدلال: أنّه لو كان في الوجود ثانٍ للباري، لكان القول بالثنوية حقّاً والقول بالوحدانيّة باطلاً، ودعوة الانبياء جميعاً إلى التوحيد ضلال. ومن المحال أن لا يكون

١. المجمع المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، ص ٩١.

٢. تدليّة الهيدجي على المنظومة، ص ٣٣٨، التعليقة: ٢.

الإله الثاني حكيماً فكان الواجب عليه أن يبعث رسولاً يدعو المكلفين إلى التثنية ويرشد هم إلى الحق وإلا كان في إهمال ذلك منسوباً إلى السفه واستبقاء المكلفين على الضلال، وذلك لا يجوز على الحكيم ولكن ما أتاننا رسول يدعو إلى إثبات ثان في الإلهية.

أقول: يمكن الاستفادة برهانين على بطلان احتمال وجود إله ثان ورب آخر، من كلامه الشريف:

أحدهما: بأنه لو كان ثمة إله آخر لتحقق له آثار ثلاثة، وهي إرسال رسله وظهور ملكه وسلطانه وظهور أفعاله وصفاته، ولكن التالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن عدم الأثر دليل على عدم المؤثر، فانتفاء كل واحد من هذه الثلاثة فضلاً عن جميعها دليل على انتفاء إله ثان ورب آخر.

و توضيح ذلك: أن من لوازم الربوبية والإلهية إرسال الرسل وإنزال الكتب، ومن آثارها ظهور ملك الرب وسلطان الإله، ويقصد منه قدرتيه وقاهرته وعدم ضعفه، وذلك منتف أيضاً؛ إذا لو كان هناك رب ثان وإله آخر لتزاحمت سطوته وقاهرته سطوة الرب الآخر وقاهرته، ولرجع نظام العالم إلى الفساد وإلى النقص في وجود بعض الموجودات ولآل الأمر إلى الهرج والمرج.

ومن آثارها ظهور أفعال الرب وصفات الإله، وتقصد منها ما يخص به من الأفعال التي لا تقدر عليها الممكنات وما يخص به من الصفات الواجبة، فيجب أن تكون أفعالها ممتازة مع أفعال الرب الآخر ومتباينة لاصلة لها مع أفعال ذلك الرب؛ إذ لاصلة بين الربين، وهما متباينان.

ومن المعلوم أن الموجودات العالمية من السماوية والأرضية بحرية أو برية كلها مسانخة مع الأخرى ومنظمة على وتيرة واحدة، بل يقوم بعضها لبعض وتكون لكل منها صلة يدركها من له أدنى معرفة بحقائق الموجودات، ولا وجود لموجودات أخرى غير مسانخة وغير مرتبطة بهذه الموجودات بحيث لا تكون لها أية صلة بهذه

الموجودات.

ثانيهما: أنَّ قوله ﷺ: (كما وصف نفسه) يمكن أن يكون إشارة إلى أنَّ الثابت بالبراهين القطعية وجود ربِّ صانع حكيم قادر، قد ثبتت له جميع الصفات الكمالية، و هو منزَّه عن البخل والجهل وعن جميع النقائص؛ فإنَّ البحث عن التوحيد إنَّما يكون بعد ثبوت الصانع والاعتراف به.

فنقول: إنَّ وجود هذا الربِّ دليل على عدم وجود ربِّ آخر؛ إذ لو كان ثمة ربٌّ لعرَّفنا به ربَّنَا هذا، لبراءة ذاته المقدَّسة عن جهل ذلك الربِّ وبراءة ذاته المقدَّسة عن البخل، وعن بقاء البشر في الضلال، فكان أنبياءه المبعوثون وكتبه المنزلة مخبرين عن وجود ذلك الربِّ؛ لأنَّ عدم الإخبار إنَّما يكون ليخله أو لجهله أو لخوفه عن خسارة أو ضعف في ربوبيته وإلهيته، وتعالى عن ذلك. وأمَّا احتمال وجود مصلحة لعدم إعلامه تعالى به يدفعه إخباره تعالى بنفي الشريك عنه وإبطاله احتمال وجود إله آخر في كتبه المنزلة وفي السنة رسله وتوصيف نفسه المقدَّسة بالوحدانية، وتكرَّر هذا المعنى في مواقع كثيرة في كتبه المنزلة والسنة رسله. كما يدفعه أيضاً إرشاده تعالى عباده إلى توحيده وتخطئته للمشركين والثنوية.

وببيان آخر: إنَّ إخباره تعالى عن وحدانيته [برهان قوي]¹ على وحدته؛ لاستحالة الجهل أو الكذب في حقِّه تعالى فذاته المقدَّسة المتعالية منزَّهة عنهما ببرهان يقيني.

### برهان لإثبات وحدة الإله

إنَّ الإله الثاني الذي افترض وجوده إمَّا هو ممكن الوجود أو هو واجب الوجود، وكلتا صورتين باطلة. أمَّا الأولى؛ فلاستلزامها الخلف، وخروج البحث عن إله العالم، فإنَّ هذا الإله المفترض ممكن من الممكنات فهو داخل في العالم، فكيف يكون إلهاً

١. في الأصل: «قوي برهان».

للعالم؛ لأنَّ العالم مركَّب من العلل والمعلولات فهو منها، ولا امتياز له عن سائر موجودات العالم حتَّى تكون إلهاً وخارجاً عن العالم وتكون البقيَّة مألوهة وعالماً. مضافاً إلى أنَّ هذا الإله الممكن ليس بعلة لجميع الموجودات؛ فإنَّ المفترض تعدُّد الإله. و أمَّا الثاني فيبطله استحاله تعدُّد الواجب الثابتة بالبراهين القطعية.

غرر في دفع شبهة الثنوية بذكر قواعد حكمية

قوله: في دفع شبهة الثنوية<sup>١</sup>...

و بيان الشبهة: أمَّا نجد خيرات وشروراً وأنواراً وظلماً، وكلّ واحد من الخير والشر ومن النور والظلمة يغاير الآخر بحسب الذات وبحسب الآثار، فلا يجوز أن يكون لكلّ واحد من الصنفين مبدأ واحد؛ لعدم جواز صدور الشرّ عن مبدأ الخير وبالعكس، وهكذا لا يجوز مصدر النور أن يكون مصدر الظلمة أو بالعكس، فيجب أن يكون للعالم مبدأً. وذلك معتقد المجوس، فإنهم قائلون بوجود فاعل للخيرات و الأنوار ويسمونه بـ «يزدان» وبوجود فاعل للشرور والظلم ويسمونه بـ «أهريمن» ويقولون: إنَّ الحقيقة الأزليّة التي يسمونها بـ «أهور مزدا» قد حملت بالمبدئين، فأرادت أن تلد يزدان أولاً حتَّى يمنع يزدان بقاهرته عن فاعليّة أهريمن فيكون العالم خيراً محضاً ونوراً بحتاً، ولكن تسرّع أهريمن فولد قبل ولادة يزدان، وأوجد الشرور والظلم، فكانت الشرور موجودة عند ولادة يزدان، وكانت الظلم متحققة عند ظهور الأنوار، ولم يقدر يزدان عندئذٍ على إِبَاءة الشرور والظلم.

ولعلّ قوله تعالى: ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾<sup>٢</sup> إشارة إلى نفي هذا التثليث: الوالد والولدين وإبطال الاستيلاد في مبدأ العالم، كما أنَّ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾<sup>٣</sup> لعله

١. لمزيد الاطلاع حول هذا الموضوع انظر الملل والنحل، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤٤٦؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق.

ج ٢، ص ٣٠٢.

٢. الإخلاص (١١٢) الآية ٣.

٣. الأنعام (٦) الآية ١.

إشارة إلى إبطال وجود مبدئين للعالم، وأن المبدأ الأعلى للعالم منزّه عن هذه الأباطيل [والخرافات].<sup>١</sup>

ولا يعمد خافياً على أحد ضعف هذا الكلام وبعده عن الحق؛ لعدم إبتناؤه على برهان، بل هو محض ادّعاء؛ فإن لزوم تغاير مبدأ الخير مع مبدأ الشر بالذات مجرد دعوى بلا دليل. ومثله وجود الحقيقة الأزلية، كما أنّ قابليّة الحقيقة الأزليّة للحمل أولاً وأنّها حملت بتوأمين ثانياً والتسرّع الاختياري لأحد التوأمين في الولادة ثالثاً واستطاعته للمبدئيّة بمجرّد الولادة، بأن يكون تامّ الفعلية رابعاً. ومعرفته حال كونه جنيناً لقصد الأم خامساً وأقدريته على الحقيقة الأزليّة حال كونه جنيناً سادساً كلّها دعاوي بلا أدلة.

مع أنّ لزوم تغاير مبدأ الخير مع المبدأ للشرّ مبطل للشبهة؛ فإنّ ذلك موجب لتغاير موجد يزدان مع موجد أهرمن، فإن المبدأ للخير خيراً والمبدأ للشرّ شرّ، فكيف تكون الحقيقة الأزليّة مبدأ لهما؟ وإذا لم يجب أن يكون المبدأ لأحدهما من سنخه لم يجب تغاير مبدئيّهما فلم يجب تعدّد المبدأ للعالم. قوله: خيراً...

إنّ الخير والشرّ من المفاهيم البديهيّة التصور، التي يعرفها كلّ أحد من الصغير والكبير والمجنون والعاقل، ولا شيء أعرف منهما حتّى يعرفان به؛ فلذا لا يمكن تعريفهما. نعم قد يعرف الخير بلازم من لوازمه الخارجيّة فيقال: «إنّ الخير ما يلائم الشيء فتطلبه الطباع بحسب نفس طبيعتها، فلا يخلو إمّا أن يكون وجود الشيء، أو كمال وجوده».

وهذا التعريف ليس بأعرف من نفس مفهوم الخير؛ لأنّه مجهول لدى غير أرباب الفضل والتدقيق ومثله تعريف الشرّ فيقال: إنّ الشرّ ما لا يلائم الشيء فتتنفر عنه الطباع بحسب نفس طبيعتها، فلا يخلو إمّا أن يكون عدم الشيء أو عدم كماله.

١. في الأصل: «وانحرافات» وما أثبتناه هو الصحيح.

قوله: أي الإضافي...

الخير الإضافي ما يؤدّي إلى وجود شيء أو كمال وجوده، والشرّ الإضافي ما يؤدّي إلى عدم شيء أو عدم كماله، فكلّ واحد منهما مختلف الحكم بحسب الإضافة إلى شيئين، أو بالإضافة إلى نفسه وشيء آخر فيكون بالقياس إلى أحد هما خيراً وبالقياس إلى الآخر شرّاً أو الشيء يكون لنفسه خيراً ويكون لغيره ضرّاً.

قوله: خيراً بذاته...

أي من دون حيثيّة تقيديّة مع حيثيّة تعليليّة كما أنّ الوجود الإمكانى موجود بذاته بدون تلك الحيثيّة مع اعتبار الحيثيّة التعليليّة.

قوله: ملائم لعلته...

المعلول ظهور الكمال الوجودي للعلّة فكلّ معلول ملائم لعلته، وكذا كلّ علّة ملائمة لمعلولها؛ فإنّ العلّة مقتضية لوجود المعلول، والمقتضى - بالكسر - ملائم للمقتضى - بالفتح - وإلا لم يكن اقتضاء. وهذه الملائمة لا يختلف حكمها بحسب الأوقات في السلسلة الطوليّة، فما كان خيراً بالقياس إلى شيء آخر فهو بالقياس إليه خير أبداً، فلا شرّ بتاتاً في السلسلة الطوليّة؛ لتركبها من العلّة والمعلول. وأمّا المقايضة الثانية التي تكون في السلسلة العرضيّة فليست كذلك؛ إذ تقتحم فيها الشرور من جهة اختلاف حال الشيء بالقياس إلى شيء آخر بحسب الأوقات والحالات، فقد يكون الشيء في حال من حالاته أو في وقت من الأوقات بالنسبة إلى شيء آخر خير، وهو بالنسبة إليه شرّ في حالة أخرى أو في وقت آخر.

قوله: يقتحم شرّ ما في بعض...

يشير التعبير بالاتّحام إلى سبق الخير على الشرّ وإلى أنّ الموجودات خيرات، لكنّه قد يدخل فيها الشرّ، فالخير هو الأصل.

قوله: وتكلّم في كيفيّة وقوعه...

أي تقسيم الشيء إلى الأقسام الثلاثة، أعني الخير المحض أو الغالب عليه الخير، أو

المساوي خيره شرّه، إنّما يكون بحسب السلسلة العرضيّة، إذ لاشتر كما عرفت في السلسلة الطوليّة.

قوله: حيث اعتبرها بحسب الإضافة...

إنّ التقسيم إلى الخير والشرّ من جهة محوطة أحدهما أو غالبية أو مساواته قد يكون باعتبار ذات ماله أحد الأمرين؛ إذ ليس مفهوم الخير والشرّ من المفاهيم المتقوّة بالإضافة حتّى لا يجري فيها التقسيم باعتبار الذات مع قطع النظر عن الإضافة إلى الغير.

و قد يكون التقسيم بالإضافة إلى شيء آخر فيقال: إنّ الشيء بالقياس إلى شيء آخر إمّا خير محض أو يغلب عليه الخير، أو مساوي خيره مع شرّه وهكذا الحال في الشرّ بالقياس إلى شيء آخر.

قوله: فهي خير محض...

لأنّ العقول لامادة لها، وإنّما تنجم الشرور عن المادة، فهي واقعة في هذه الدار الماديّة التي هي دارالتزام، بخلاف دارالعقول التي هي دار المجرّدات المحضة؛ فإنّه لاشترّ فيها أبداً، من جهة عدم وجود تراحم بين ساكنيها.

و بهذا البيان ظهر أنّه لاشترّ في دار الأفلاك أيضاً؛ لعدم وجود المادة فيها؛ إذ هي الموجبة للتضييق والتراحم، والشرور ناشئة من ذلك.

قوله: وإضرارات نادرة...

إنّما تكون الإضرارات في عالم المادّة نادرة؛ لأنّ المادة ليست لها فاعليّة في هذه الدار، إذ الفاعليّة تكون لصور، وهي من عالم الوجودات، ولذا كانت الخيرات في العالم الماديّ قاهرة والشرور مقهورة ومغلوبة، كما أنّ المادة ليست بمحدثة للشرور و أمّا مبدئيّها للشرور فمن جهة مانعيّتها عن ظهور جميع الخيرات الممكنة في العالم الماديّ؛ فإنّ المادّة غير قابلة لقبول جميع تلك الخيرات فلا قابليّة للعالم لقبول كلّ خير، مثلاً العالم الماديّ يضيق عن أن يوجد لكلّ أحد جميع مايلانم طبعه وكلّ ما

يتمنى فلا تصل الأنفس في هذا العالم إلى جميع ما تشتهي، بخلاف عالم المجردات؛ فإن كل مجرد واصل إلى جميع ما يطلب ويروم، وكل ما يلائم طبعه فهو حاصل له فلا تحقق لحالة الانتظار لمجرد، فهناك دار الوصال ودار السعة ودار عدم التناهي، بخلاف العالم المادي؛ فإنه دار الفراق ودار الضيق ودار الحدود والتناهي.

قوله: فقد ذكر العلامة الشيرازي...

قال في شرح الفصل المنعقد لبيان الشرّ والشقاوة، من المقالة الخامسة من القسم الثاني لكتاب حكمة الإشراق:

إن الشرّ لذات له، بل الشرّ عدم ذات أو عدم كمال لذات، وما يوجد شرّاً إنما هو لإفضائه إلى عدم ما؛ إذ لو كان موجوداً وما فوّت شيئاً لغيره، فليس شرّاً لغيره ولا لنفسه أيضاً؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدمه ولا عدم شيء مثلاً يكمله، ولو اقتضى الشيء عدم بعض كمالاته لكان الشرّ ذلك عدم لا هو، على أن اقتضاء ذلك غير معقول؛ فإن الأشياء طالبة لكمالها لا مقتضية لعدمها من حيث هي كمالات. ويلزم من ذلك أن الشرّ لو كان موجوداً لما كان الشرّ شرّاً وإلا لكان شرّاً إما لنفسه أو لغيره، وليس فليس<sup>١</sup>.

أقول: استحالة كون الشيء شرّاً لنفسه مستلزمة لاستحالة الشرّ المطلق، وأن الشرّ إذا فرض وجوده فهو شرّ إضافي وليس بمطلق.

و قال الفيلسوف المتأله في تعليقاته على ذلك الكتاب:

إن الوجود من حيث هو وجود خير محض لا شرّ فيه، ونور صرف لا يشوبه ظلمة من تلك الحيثية؛ إذ الشرّ بالحقيقة عدم أو عدمي، إما عدم ذات أو عدم كمال الذات<sup>٢</sup>.

و البرهان على ذلك: أنه لو كان الشرّ وجودياً لكان إما شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره، لاسيلاً إلى الأول؛ لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه أو عدم كماله؛ لأن الوجود

١. شرح حكمة الإشراق، ص ٥٢٠.

٢. المصدر، تعلية صدر المتألهين.



الذي يستلزم من وجوده عدمه من الممتنعات، وأما استحالة وجود ما يقتضي عدم كماله؛ فإن الكمال ذو مراتب أقل مراتبها فعلية وجود الشيء، والمرتبة الثانية بقاء تلك الفعلية، فعدم كمال الذات بنحو الإطلاق مستلزم لعدم الذات، مضافاً إلى أنه لو اقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشرُّ هو ذلك العدم لانفس الشيء؛ فإنَّ المقتضي غير المقتضى - بالفتح - .

ثم كيف يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الموجودات طالبة لكمالاتها وليست بمقتضية لعدمها. ولا سبيل إلى الثاني، وهو أنه لو كان الشرُّ وجودياً، لكان شرّاً لغيره؛ لأنّه لا يخلو إما أن يكون عادماً لذات الغير أو عادماً لكماله أولاً يكون عادماً لشيء منهما، فعلى الأولين يكون الشرُّ ذاك العدمان لا الوجود المقتضي لهما، وعلى الثالث فهو ليس بشرٍّ بالإضافة إلى ما افترض كونه شرّاً له؛ إذ لا يضّر به. قوله: وإن كانت موجودة...

فهي مجعولة حقيقة، لكن مجعوليّتها تبعيّة وليست بأصلية؛ لأنَّ حكمة الجعل مقتضية لجعل الخير في العالم المادي، ولما كانت الشرور القليلة ملازمة للخيرات الكثيرة غير منفكة عنها؛ من جهة عدم قابلية عالم المادّة لوجود الخير المحض فيه، صارت مجعولة بالتبع، فالشرور وإن كانت ملحوظة حين الجعل، لكنها لم تكن مقصودة بالأصالة.

و توضيح ذلك: أن الجاعل أراد جعل الخير، لكنّه لما كان عالماً بأنَّ العالم المادي غير قابل لحصول خير محض فيه صار الشرُّ القليل متعلقاً لإرادته ومجعولاً بالتبع، فإنَّ عدم الخير الكثير الملازم للشرِّ القليل شرٌّ كثير.

ولك أن تجعل من ذلك جواباً آخر غير المنقول عن أفلاطون وغير المنقول عن أرسطو، بأن يكون وسطاً بين جوابيهما فتقول: إنَّ المجعول هو الخير لا الشرُّ، لكن ظهور الشرِّ من ناحية ضعف الوجود المادي وعدم قابلية عالم المادّة لوجود الخير المحض فيه وكان الجاعل عالماً بذلك، ولذا صار مراداً كما قال الشاعر:

لأجل عين ألف عين تكرم. فالشر وإن كان له حظ من الوجود، لكنّه عديمي بمعنى أنّه ظهر بسبب نقص عالم المادّة. وهذا النقص ليس بعدم محض؛ لأنّ فيه القابليّة للانوجاد. والوصول إلى الكمال، فالشروع في هذا العالم وجودات قابلة للانعدام، بمعنى زوال حدودها، وعدمات قابلة للوجود، ونقصانات قابلة للوصول إلى الكمال. ولعلّ هذا الجواب أقرب إلى الواقع.

قوله: وإن عليك اعتاص...

يعني إذا أشكل عليك الأمر وصار لك عويصاً، بأنّه كيف يكون الشرّ عدماً والحال أنّه مؤثّر ولا تأثير لغير الوجود، فانظر في عدم المؤثّر حيث إنّهُ ليس بعدم إيجاب، بل هو عدم ملكة، ولهذا عدم إضافة إلى الوجود وله حظّ منه، مثلاً سلب البصر عن الحجر ليس بشرّ للحجر؛ لكونه سلب إيجاب، ولكن سلبه عن الإنسان شرّ للإنسان؛ لكونه عدم له شأنيّة الوجود، فميّز سلب القرن من الإنسان، وهو سلب إيجاب وليس فيه شرّ، عن سلبه من البقر؛ فإنّه سلب الملكية، وهو شرّ للبقر. وعبارة أخرى: النفي المحض لا شرّ فيه وإنّما الشرّ في نفي شيء.

غور في بساطته تعالى

قوله: في بساطته...

عقد هذا البحث لإثبات أحديّة الواجب، وهي المقصود من بساطته، كما أنّ البحث السابق كان معقوداً لإثبات توحيده وواحديته. قوله: لا شريك له مطلقاً...

سواء أكان ذلك الشريك في أصل وجوده أو في وجوب وجوده أو في إلهيته.

قوله: لامادّة ولاصورة ذهنيّة...

والفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة واضح؛ فإنّ الأوّلين أمران عقليّان ووجودان ذهنيّان، وإنّ الأخيرين أمران عينيّان ووجودان خارجيّان، فالنسبة بين

الأولين والأخيرين تباين كلي ولا اشتراك بينهما.

ولكن الفرق بين الجنس والفصل وبين المادّة والصورة الذهنيّتين اعتباري مفهومي؛ لأنّ المقصود من الجنس معنى لا بشروطي لا تحصل له بنحو من الأسحاء، وأنّه ليس بنفسه قابلاً للحاظ؛ من جهة فنائه في الفصل، ولذلك يصير متّحداً مع الفصل.

فإذا فرض تصوّره مستقلاًّ وب نفسه فقد خرج عن اللابشرطيّة ويدخل في البشروط لانيّة. ويخرج عن كونه جنساً، وحينئذ يأتى عن الحمل لصيرورته مادّة ذهنيّة، مثلاً الحيوان المقول على أنواعه إذا عرّف بكونه جوهرأ حسّاساً متحرّكاً بالإرادة مدركاً للجزئيات ليس بجنس، وإنّما هو مادّة ذهنيّة؛ لأنّه لوحظ مستقلاًّ. ولو كان جنساً لما أمكن لحاظه إلّا بالتبع، ولما أمكن تعريفه؛ لأنّ الجنس غير قابل للتصوّر استقلالاً ليعرّف، وتصوره إنّما يكون مع فصله في ضمن تصوّر النوع. فالجنس والمادّة الذهنيّة متّحدان حقيقة ومختلفان بحسب الاعتبار والاصطلاح.

و بذلك ظهر الفرق بين الصورة الذهنيّة والفصل أيضاً؛ لأنّ المقصود من الأولى الجهة الفعلية للشيء، وهي معنى بشرط لاني فلا يمكن اتّحاده مع المادّة؛ ولكن الوصف البشروط لاني مقتضى لكون موصوفه قابلاً للتصوّر والتعريف، فيقال: إنّ الناطق هو المدرك للكلّيات. والثانية أيضاً هو الجهة الفعلية، لكن من حيث هي معنى لا بشروطي فيتّحد مع الجنس والموصوف بهذا الوصف لا يمكن تصوّره مستقلاًّ؛ لأنّ تصوّره الاستقلالي يخرجّه عن الفصلية ويجعله صورة، فتصوّر الفصل إنّما يكون في ضمن تصوّر النوع أو بملازمة لتصور الصورة ولحافظها.

فتبيّن ممّا ذكر من أنّ من قال: إنّ الفرق بينهما بالاعتبار فإنّما قصد الفرق بين المادّة والصورة الذهنيّتين مع الجنس والفصل، لا المادّة والصورة الخارجيّتين. كما ظهر الفرق بين المادّة والصورة الخارجيّتين مع الذهنيّتين منهما.

قوله: فعنوان الجزئيّة يتألفي الحمل...

إنّ الجزء والكلّ موضوعان لمعنى بشرط لاني، فهما متغايران يأتیان الاتّحاد

فلایجوز حمل أحدهما على الآخر. نعم قد يقال: «الأجزاء الحملية»، فيكون فيه دلالة على اعتبار الوصف اللابشرطي فيه فيصح الحمل؛ ولذا قال: «بأن ذلك أولى». قوله: في الوضع...

يجوز أن يراد من المجرور الإشارة الحسية، ويجوز أن يراد منه ما هو جزء من مقولة الوضع، فيراد منه نسبة الأجزاء بعضها مع بعض، كما يجوز أن يراد منه نفس المقولة أيضاً فيراد منه مجموع النسبتين: نسبة الأجزاء بعضها مع بعض ونسبة الأجزاء إلى الخارج؛ فإن نسبة الجزء الواقع في رأس المقدار إلى الخارج غير نسبة الجزء الواقع في وسط المقدار إلى الخارج أو نسبة الجزء الواقع في آخر المقدار إلى الخارج، وهكذا الحال في النسبة الأولى؛ فإن نسبة الجزء الواقع في رأس المقدار إلى الجزء الواقع في وسطه أو في آخره غير نسبة الجزء الذي يلي الجزء الواقع في رأس المقدار إلى أحدهما.

قوله: الخارجيتين...

فقد مر أن المرضي عند المصنف كون التركيب بين المادة والصورة انضمامي لاتحادي، فلو كان التركيب اتحادياً لكانت المادة والصورة موجودتين في الخارج بوجود واحد لاوجودين اثنين.

قوله: ثم أشرنا إلى البرهان...

لو كان الواجب مركباً من أجزاء، سواء أكانت واجبة أو ممكنة أو مختلفة وسواء أكانت خارجية أو ذهنية، يلزم احتياج المركب، والاحتياج هو الإمكان، هذا خلف؛ إذ خرج الواجب المفروض عن كونه واجباً وصار ممكناً.

قوله: لعدم الافتقار...

إن التركيب الحقيقي موقوف على التأثير والتأثر بين الأجزاء، وكل واحد منهما متوقف على احتياج بعض الأجزاء إلى بعض؛ إذ لو لم يكن احتياج بين الأجزاء، بأن كان كل جزء غنياً عن الآخر لا يكون متأثراً عنه، لم يتحقق التركيب الحقيقي،

ولم تحصل الوحدة الحقيقية للتركب؛ لصيرورته حينئذ كثرات مجتمعة بحسب الوجود، فأجزاؤه أفراد مستقلة بحسب الوجود، فيصير التركب والوحدة اعتبارية لاحقيقية، نظير وحدة الجند والعشرة.

### تذييل

يمكن استفادة برهان لإثبات البساطة للواجب من البرهان الثاني الذي ذكره لإثبات وحدته، بأن يقال: إن الأجزاء المفروضة للواجب إما أجزاء ماهوية أو أجزاء مقدارية، وكلا الشقين باطل، أما الأول؛ فلأنه لاماهية للواجب، وأما الثاني؛ فلعدم المقدار له، فلا جزء للواجب.

أو يقال: إن الأجزاء المفروضة إما ذهنية أو خارجية، وكلا الفرضين باطل، أما الأول؛ فلأن واجب الوجود حقيقة خارجية وليست بذهنية فلا جزء له ذهنياً، وأما الثاني؛ فلأن الجزء الخارجي للشيء موقوف على كونه مادياً وإلا لم يكن له جزء خارجي، والوجود الواجبي ليس بوجود مادي فلا جزء خارجياً للواجب.

واعلم أن جميع البراهين التي أقيمت لإثبات بساطة حقيقة الوجود يصح التمسك بها لإثبات بساطة الواجب الوجود.

## في أحكام صفاته علّت آياته

غرر في تقسيمها

قوله: لا يعلم إلا بما هاهنا...

لما كان المعلول مثلاً للعلّة ودالاً عليها، فكلّ ما كان موجوداً في المعلول فهو موجود في العلة بنحو أنّكم وأكمل؛ فإنّ العلة مرتبة كاملة لنفس حقيقة المعلول، كما أنّ ما كان مسلوباً عن المعلول من النقص فهو مسلوب عن العلة بطريق أولى بنفس البرهان، فثبت أنّ المعلول صورة ناقصة لحقيقة العلة.

قال الحكيم الفندرسكي:

جرخ با این اختران نغز خوش زیباستی

صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت

بررود بالا همان با اصل خود زیباستی

قوله: إنّ له صفات سلبية...

التعبير عن السلوب بالصفات عرفي، وفي نظر الفلسفي لا يخلو من مسامحة إلا أن يكون راجعاً إلى معنى إيجابي وجودي، مثلاً إنّ الصفات السلبية الذاتية لزيد كلّها راجعة إلى إنسانيته أو إلى وجوده، نعم السلوب العرضيّة كالجهل ونحوه غير راجعة إلى

معنى إيجابى والجهل عدم الملذة. ثم إن ميزة الواجب عن الممكن أن صفات الواجب كلها ذاتية له، بخلاف الممكن فإن له نوعين من الصفات ذاتية وعرضية. قوله: كعلمه بما سواه...

وهو علم حصولي، وهو عبارة عن حضور صورة المعلوم لدى العالم، وأما علم زيد بنفسه فحضورى، وهو عبارة عن حضور نفس المعلوم لدى العالم وأما علم الواجب بنفسه وبغيره فسيجيء الكلام فيه. قوله: إمّا إضافية محضة...

الفرق بين هذا الصنف من الصفات وبين الصفات الحقيقية ذات الإضافة: أن الثانية في نفس ذواتها أمور حقيقية قد عرضت لها الإضافة بسبب تعلقها بشيء، فالتعلق عارض لها وليس عيناً لذواتها، فهي المضاف المشهورى بحسب الاصطلاح، بخلاف الأولى؛ فإن الإضافة والتعلق نفس حقيقتها فهي المضاف الحقيقى وسميت بـ«الإضافة المحضة».

قوله: بالسلب والثبوت...  
قال بعض الأعظم:

الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تفديسية، وقد عبّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ أَسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾<sup>١</sup>. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفته الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجلّت. والأولى سلب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد، هو سلب الإمكان عنه تعالى<sup>٢</sup>.

أقول: سلب الإمكان راجع إلى ثبوت صفة الوجوب؛ لأن الإمكان أمر عديم وسلب العدم إثبات.

١. الرحمن (٥٥) الآية ٧٨.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١١٨.

قوله: صفات الجلال...

لجلالة ذاته المقدسة ونزاهته وترفعه عن كونه موصوفاً بهذه الصفات؛ لأنَّ العظمة الذاتية وعلو مرتبتها الوجودية وشدة كماله غير المتناهية تجعل عن اتصافه بهذه الصفات.

و بعبارة أخرى: أنَّ عدم اتصاف الذات بوصف إمَّا من جهة شرف الموصوف أو من جهة شرف الصفة. و صفات الجلال من قبيل الأوَّل دون الثاني.

تقسيم صفات الواجب

قوله: لا يعتبر الذات في المشتق...

بمعنى أنَّ العالم ليس معناه ذات ثبت له العلم؛ إذ لو كان كذلك لكان مفهوم المشتق مركباً من الذات المعروضة والمبدأ العارض، وذلك غير جائز؛ لما حكي عن الشريف من:

أنَّه إن أريد من الذات مفهومها وكان هذا المفهوم داخلاً في مفهوم المشتق لزم دخول العرض العام في الفصل؛ فإنَّ لفظ الناطق الذي جعل فصلاً للإنسان إذ اعتبر في معناه مفهوم الذات، بأن يكون المراد منه ذات ثبت له التعلق، لا يصير ضرورياً للإنسان؛ لأنَّ مفهوم الذات عرض عام للإنسان وليس بذاتي له. وإن أريد من الذات مصداقها لزم انقلاب القضية الممكنة إلى الضرورية؛ فإنَّ القائم في قولنا: «زيد قائم» قصد منه زيد ثبت له القيام، وثبت زيد لنفسه ضروري.

أقول: هذا الكلام لا يخلو من خلل في كلا شقيه؛ لأنَّ الناطق ليس بفصل حقيقي للإنسان، بل هو قائم مقام الفصل، كما مرَّ بيانه في مباحث الماهية، فلا مانع من أخذ مفهوم الذات في مفهومه، كما أنَّ الضروري هو ثبوت زيد لزيد مجرداً عن التقيد بالمبدأ، وأمَّا ثبوته لزيد حال كونه متقيداً بذلك الوصف فليس بضروري إذا لم يكن ذلك الوصف ضرورياً له.



نعم ثبوت الذات المقيّدة بذلك الوصف ضروري لزيد بشرط المحمول وذلك جارٍ في جميع الأوصاف الممكنة للذات.

هذا ولكن التحقيق بساطة مفهوم المشتق؛ إذ لم يفهم دخول الذات في مفهومه عند إطلاقه وإنما يكون ذلك التعبير في مقام الشرح لمفهوم المشتق، كما يقال في شرح مفهوم الإنسان: إنّه ذات ثبتت له الإنسانيّة. ولكن الصواب الصّح عن هذا البحث؛ لأنّه بحث لفظي ليس من شأن الفلسفي.

ثم إنّ المقصود من بساطة مفهوم المشتق أنّه معنى لا بشرطي لا يأتى عن الحمل، بخلاف مفهوم المبدأ؛ فإنّه معنى بشرط لا يأتى عن الحمل، والفرق بينهما بالاعتبار، نظير اتحاد العرض مع العرضي، وأنّ تغايرهما بالاعتبار.

و توضيح ذلك: أنّ الأوصاف العارضة وإن كان لها وجودات غير وجودات موصوفاتها المعروضة، وهي وجودات المبادئ بالنسبة إلى وجودات الذوات، ولكن وجود العارض لا استقلال له في قبال وجود المعروض، بل هو فاني فيه بحيث يعدّ من أحواله وشؤونه؛ ولذا عرّف الوجود العرضي بأنّه وجود لنفسه في غيره؛ فمن جهة كونه وجوداً لنفسه فهو قابل لأن يلاحظ مستقلاً في قبال وجود المعروض، فهذا هو المراد بكونه ملحوظاً بشرط لا. ويكون مفاداً للألفاظ الدالّة على المبادئ كالبياض والسواد، ومن جهة كونه في غيره فاني في معروضه وشأن من شؤونه، فإذا لوحظ كذلك فهو المراد من كونه ملحوظاً لا بشرط، ويكون مفاداً للمشتقات كالأبيض والأسود.

قوله: ولا سيّما ما يطلق عليه تعالى...

أي على فرض تسليم تركّب مفهوم المشتق، الذي يدلّ على تركّب مصداقه فليس إطلاق الأوصاف المشتقة عليه تعالى كذلك؛ فإنّ ذاته المقدّسة المتعالية بسيطة غير مركّبة من ذات معروضة وصفة عارضة زائدة على الذات، بل صفاته عين ذاته، فلا عارض ولا معروض ولا صفة ولا موصوف، وليس ثمة إلّا ذات واحدة تكون بنفسها مصداقاً للصفات الكماليّة؛ فإنّها عين ذاته وليست بعارضة لها.

قوله: فالصفة السلبية...

إنها في الواجب مثل السبوحية والقُدسية.

غدر في أن أياً من النعوت عين وأياً منها زائد

قوله: في أن أياً من النعوت...

هذا البحث أيضاً إنما يكون بعد الفراغ عن البحث عن واجبيته وعن وحدانيته وعن بساطته.

قوله: لقيومية...

إن القِيومية في اصطلاح الحكماء تطلق على معنيين يصح إطلاقها بكل واحد من المعنيين على الواجب:

أحد هما: مبالغة القيام بالذات ولانهاية الاستقلال الوجودي، فيقال للباري: إنه قَيوم بهذا المعنى، وليس ذلك معنى نسبي، بل هو معنى حقيقي، ولكنه غير مراد هنا؛ والثاني: المقومية الوجودية كما أن أجزاء الماهية مقومة ماهوية لها، فالعلة مقومة للمعلول بهذا المعنى، وهو المراد هاهنا، بمعنى أن للباري القِيومية المطلقة والفاعلية التامة على جميع الأشياء، فهو عز اسمه مقوم وجودي للعالم، وهذا المعنى وإن كان أمراً إضافياً، ولكنه ليس بإضافة مقولية ماهوية، بل هي إضافة وجودية، أعني بها الإضافة الإشرافية.

ثم إن القَيوم بحسب اللغة: الذي لا يبد له، والقائم بذاته، وهو من أسمائه تعالى<sup>١</sup>، والمعنى الأول الاصطلاحي<sup>٢</sup> مأخوذ من معناه الثاني اللغوي.

قوله: ليس بجوهر...

توضيح ذلك: أن الجوهر مأخوذ فيه أمران إيجابيان: أعني الوجود وأعني الاستقلال، ومأخوذ فيه أمران سلبيان، أعني الماهية التي هي أمر عديمي، وأعني الحد

١. انظر لسان العرب، ج ١١، ص ٣٦٠، «قوم».

٢. انظر مصباح الأنس، ص ٦١.

في الوجود الذي هو فقدان الكمال ونقص إمكاني.

فإذا قلت: الباري ليس بجوهر فلا يراد سلب الأمرين الإيجابيين عنه تعالى حتى يفتر أنه ليس بموجود وليس بمستقل؛ فإن له تعالى كمال الوجود والاستقلال؛ إذ هو تعالى علّة الأشياء وذاته المقدّسة علّة العلل، والعلّة أتم وجوداً من المعلول، فله تعالى وجود أشرف واستقلال أكمل من وجود الجوهر واستقلاله، بل المقصود من سلب الجوهرية عنه: سلب ذينك الأمرين العدميين عنه تعالى، فيراد أنه تعالى لاماهية جوهرية له ولا نقص إمكانياً له.

وخذ ذلك قاعدة مطّردة في جميع المسلوبات عنه تعالى، مثلاً المرض متقوم بأمر واحد إيجابي، وهو الوجود، وبأمر ثلاثة عدمية، وهي الماهية وفقدان الاستقلال والنقص الإمكاني، فإذا قيل: إنه تعالى ليس بعرض، يراد منه سلب الأمور الثلاثة العدمية عنه، لاسلب ذلك المعنى الإيجابي؛ فإن له تعالى حقيقة الوجود العيني. قوله: لا بدّ أن يكون بذاته...

يمكن تقرير البرهان من دون احتياج إلى ذكر الشقوق، بأن يقال: إنّ الذات بنفسها مصداق لمفاهيم العالم والقادر والحيّ من دون احتياج الذات إلى اعتبار أمر آخر، فنفس حيّة الذات كافية لاستحقاق حمل العالم والقادر والحيّ عليها، والحمل آية الاتحاد، فذاته تعالى نفس حقيقة العالمية والقدرة والحياة والإرادة.

وإن شئت قلت: إنّ ذاته المتعالية مصداق للعلم والقدرة والحياة بلا اعتبار آية حيّة تقييدية أو تعليلية، فذاته المقدّسة علم متحقّق بنفسه وقدرة متحقّقة بنفسها وحياة وإرادة كذلك. ومن المعلوم أنّ مبادئ الأوصاف إذا حملت على موضوع يدلّ الحمل على أنّ الموضوع مصداق حقيقي لها؛ إذ المبدأ قد أخذ في مفهومه بشرط لائية، ولا يجوز الحمل فيها إلّا إذا كان عينياً لها، بخلاف المشتق؛ فإنّه قد أخذ في مفهومه اللابشرطيّة وجواز حمله أعمّ من كونه عيناً للموضوع أم لا إلّا إذا كان حمله على الموضوع مع سلب جميع الحيثيات فيدلّ على العينية أيضاً.

قوله: وإلا لكانت عين السلوب...

فتكون ذاته المتعالية مصداقاً حقيقياً للعالم ولا قادر ولا حي ولا موجود، وهذا ظاهر كذبه بالوجدان؛ من جهة عدم صحة الحمل، وثابت بما مضى من البرهان؛ فإن البحث ليس عن أصل ثبوت الأوصاف الكمالية، إذ ذلك مفروغ عنه فعلاً، بل البحث في المقام إنما هو لإثبات عينيتها.

قوله: والإمكان...

إن الإمكان باعتبار معروضه يقع على ثلاثة أنواع: أحدها: الإمكان الوجودي، ومعروضه الوجودات، وبمعنى الفقر وهو عين السلب، وأبطاله المصنف بقوله: «وإلا لكانت عين السلوب»<sup>١</sup>.

ثانيها: الإمكان الاعتباري، ومعروضه الماهية، وأقسامه العام والخاص والأخص والاستقبالي.

ثالثها: الإمكان المتحقق الذي له حظ من الوجود، وهو المسمى بالاستعدادي، ويقصد منه معنى حال في المادة.

قوله: فيلزم أن يكون فاعلاً وقابلاً...

و ذلك تالٍ فاسد للبرهان الأخير. وتوضيح الفساد أن الفاعلية مرجعها إلى الوجود والوجدان، وأما القابلية فمرجعها إلى العدم والفقدان في مرتبة الذات. واجتماع هاتين الصفتين في شيء واحد من جهة واحدة مستلزم لاجتماع النقيضين؛ إذ عليه يصير الشيء المعروض لهما واجداً وفاقداً موجوداً ومعدوماً.

غرر في أنها متحدة كل مع الأخرى  
قوله: واتحدت في الذات...

إذا ثبتت عينية كل من الصفات للذات يثبت بها اتحاد الصفات بحسب المصداق. وقد عقد المصنف هذا البحث لبيان أنه كيف تكون ذات واحدة مصداقاً لصفات كمالية متكثرة بحسب المفهوم.

قوله: لامفهوماً حتى تكون ألفاظها مترادفة...

يعني أن الاتحاد المتحقق في الأوصاف اتحاد مصداقي فيكون حمل كل وصف على الذات، أو على الموصوف بوصف آخر، حملاً شائعاً، فالإتحاد بين الأوصاف ليس بمفهومي حتى يكون الحمل بينها حملاً أولياً؛ لبداية بطلان الترادف الذي هو المحصل للإتحاد المفهومي. وإن تلك الصفات تحمل على الذات بما لها من المعنى لدى الناس.

و من الجدير بالذكر أن كون هذه الصفات عين الذات في الباري وزائدة عليها في غيره، لا يوجب تفاوتاً في مفهوماتها؛ فإن تلك الخصوصية إنما وجدت من ناحية خصوصية في المصداق ولا صلة لها في المفهوم.

قوله: فصرف كون هو ظاهر...

صرف الكون هو صرف الوجود الحقيقي العيني، ويعتبر عنه بـ «الهوية الصرفة الواجبة» كما يطلق عليه «بالوجود بشرط لا» في اصطلاحهم.

قوله: الأنوار القاهرة...

ذلك اصطلاح من الشيخ الإشراقي<sup>١</sup> المحيي لفلسفة حكماء الفرس، وهم الفهلويون القائلون بالنور والظلمة وإن من مصطلحات الشيخ التعبير عن حقيقة الوجود بالنور، وعن واجب الوجود بنور الأنوار، وعن العقول بالأنوار القاهرة، وعن النفوس بالأنوار الاسفندية.

قوله: هو المعروفة...

١. انظر الألواح المادية ضمن رسالة ابن شيخ اشراق، ص ٢٣؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢،

ذلك اقتباس من الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف»<sup>١</sup>.  
والمعروفة إما أن تكون بحسب نفس الذات وإما [أن] تكون بحسب الأفعال، وكلّ  
منهما لا تحصل إلا بمعرّف ومعرّب - بكسر الراء -.

والمعرّف الذاتي هو نفس الذات؛ فإنّه الظاهر بذاته المظهر لغيره «يا من دلّ على  
ذاته بذاته»<sup>٢</sup> فالذات المقدّسة المتعالّية معرفة بنفسها (أفتاب آمد دليل أفتاب). وهذا  
التعريف الذاتي كلام ذاتي؛ لكونه مخبراً عن كنز مخفيّ وغيب مكنون. والمعرّف  
الأفعالي عن ذاته المتعالّية كلام فعليّ.

قوله: ولذلك ترى العرفاء<sup>٣</sup>...

هذا الكلام بمنزلة التأييد لما ذكره من التكلّم الذاتي، من كون الوجود كلاماً، وإنّ  
قوله: «فاجعله مقياساً... إلى آخره» جملة معترضة.

و توضيح التأييد: أنّ أصحاب العرفان يطلقون الاسم على نفس الوجود الحقيقي  
حال كونه متعيّناً بتعيّن خاصّ، مثل التعيّن العلمي أو التعيّن الحياتي ونحوهما. فالعالم  
والحيّ ونحوهما أسماء الأسماء<sup>٤</sup>.

وجه التأييد: أنّ العارف يرى الذات متعيّناً بتعيّن ما معرباً عن الغيب المكنون، وهذا  
الإعراب تكلّم؛ لكونه إخباراً، كما أنّه اسم كاشف عن المسمّى، وهو الذات من دون تعيّن.  
وإنّ تعيّنه بأحد التعيّنات صفة من أوصافه. والعلم والحيّة مثلاً أسماء للصفات. فكلّ دالّ  
كلام سواء أكان لفظاً أم غيره كما أنّه اسم أيضاً، وكلّ تعيّن صفة وإن كانت عين الموصوف.

١. التجلّيات الإلهية، ص ١٢٥، التعليقة: ٢٦٧، الموضوعات الكبرى، ص ١٧٩، الرقم: ٦٩٨ ونقل فيه قول ابن تيمية  
في أنّ هذا الحديث «ليس من كلام النبي عليه الصلاة والسلام ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي  
والعسقلاني، لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: «وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون» أي ليعرفون، كما  
فسّره ابن عباس رضي الله عنهما.

٢. بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ٣٣٩، ح ١٩.

٣. انظر مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ١٣ وما بعدها.

٤. انظر شرح فصوص الحكم لغواجه محمد ياراسا، ص ٢٦، فصّ حكمة إلهيّة في كلمة آدميّة.

غور في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب  
قوله: والأشعري بإزدياد...<sup>١</sup>

قد مر القول بطلان زيادة الصفة على الذات. وأما البرهان عليه: أن الصفة إما أن تكون ممكنة أو واجبة، فعلى الأول يستلزم صيرورة الذات البسيطة فاعلاً وقابلاً. وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب وبراهين وحدته مبطله له. وليس للأشعري أن يقول: إن الممتنع تعدد الذوات القديمة لاتعدد الصفات؛ إذ يقال له: إن الصفات المتعددة القديمة إما ممكنة بحسب ذاتها أو واجبة إلى آخر البرهان. وقال الأشعري: إن تلك الصفات لآعين الذات ولاغيره فلا يلزم من قدمها قدم ما يفاير الذات.

أقول: إن أريد أن الصفة بحسب مصداقها الواقعي لاهو ولاغيره، فذلك باطل؛ للزوم ارتفاع النقيضين. وإن [أريد] أن الصفة بحسب مفهومها كذلك فذلك مستلزم لصديق كل واحدة من القضيتين المتناقضتين وأن لا تكونا متكاذبتين. وإن أريد أن الصفة ليست بعين الذات مفهوماً وليست بغيرها مصداقاً فذلك حق ولا مشاحة في الاصطلاح. وهناك برهان أتقن لإبطال القول بالزيادة، وهو أنه إما أن تكون الذات بحسب نفس حقيقتها واجدة لمبادئ هذه الصفات أم لا، فعلى الأول لا احتياج إلى القول بالزيادة؛ لكفاية واجدية الذات عنها، وعلى الثاني يستحيل فاعلية الذات للصفات.

قوله: وإلزامهم بالقدماء الثمانية...<sup>٢</sup>

و هي العلم والإرادة والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام، والثامن هو الذات.

١. انظر المطالب العالمة، ج ١، ص ١٣١٢ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩ وما بعدها.

٢. انظر شرح المؤلف، ج ٢، ص ٢٨.

و بيان الإلزام: أنَّ القول بزيادة الصفات على الذات وبأنها ليست بحادثة مستلزم للقول بقدمها؛ إذ لا واسطة بين الحادث والقديم.

ثمَّ إنَّ الإلزام بالقدماء الثمانية - مع أنهم يقولون بزيادة مطلق الصفات - من باب إرجاعهم سائر الصفات إلى هذه.

قوله: ذاته نائية مناب الصفات ...<sup>١</sup>

يعني أنَّ الذات من دون أن تكون موصوفة بصفة القدرة لها خاصية تعطي أثر القدرة و يترتب عليها شأن الذات الموصوفة بصفة القدرة. فقد قامت الذات غير المتصفة بصفة القدرة مقام الذات الموصوفة بها. كما أنَّ شفاء المريض بالإعجاز يقوم مقام الدواء وينوب منابه في علاج المرض والحال أنَّ الإعجاز غير موصوف بصفات الدواء، وليس ذلك إلا من جهة خاصية في الإعجاز في الشفاء قامت مقام الدواء.

### أقوال المتكلمين في الصفات

قوله: ولم يتفطنوا أنَّ حقيقة كلِّ صفة...

بناءً على القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، وبناءً على القول بكون الوجود حقيقة ذات مراتب يكون حقيقة كلِّ موجود هو الوجود، وأنَّ حقيقة كلِّ مفهوم من المفاهيم تكون ذات مراتب وإن لم يكن التشكيك واقعاً في نفس المفهوم عند المصنّف وكثير منهم، بل كان التشكيك واقعاً بين المصاديق، فلكلِّ حقيقة عرض عريض يمكن تحققها بكلِّ من المراتب الوجودية من السافلة إلى العالية، مثلاً المرتبة الضعيفة من حقيقة القدرة هي الكيفية الحالّة الضعيفة في محلٍّ ضعيف، كقدرة دودة الخراطين وهي تقدر أن تحرك جسمها حركة ضعيفة، والمرتبة العالية الشديدة للقدرة هي القدرة الواجبة القائمة بالذات، الموجدة للعالم بمجرّداته ومادّياته، وما بين المرتبتين

١. مقالات الإسلاميين، ص ١٦٦، ٢١٨ و ٤٨٣؛ شرح المقاصد، ج ٤، ص ٦٩.



متوسّطات. ومثلها الحال في بقيّة الصفات كالعلم والحياة والإرادة والإدراك ونحوها. ثم إذا قلنا بوقوع التشكيك في الماهيّة كما هو التحقيق فالأمر كذلك أيضاً.  
قوله: والألفاظ موضوعة للمعاني العامّة...

تقريب للكلام؛ إذ لا وقع للاحتجاج بدلالة الألفاظ في البحث الفلسفي. والمقصود من هذا الكلام أنّ الموضوع له لكلّ لفظ موضوع، هو مطلق المعنى، فلا تكون حال من أحواله قيداً للموضوع له، ولو كان ذلك المعنى بحسب النظر البدوي منحصرّاً بنوع في الخارج، فإنّ الانحصار أيضاً من أحوال المعنى وليس بداخل في الموضوع له وليس بقيد للمعنى، مثلاً لفظ «الكلام» موضوع لما يعرب عن الضمير، ولكن انحصاره بحسب المصادق في نظر العرف بالكيف المسموع غير موجب لأن يكون «الكلام» موضوعاً لهذا المعنى الخاصّ دون غيره؛ فإنّ ذلك أحد مصاديق الموضوع له الذي هو معنى مطلق متناول له ولغيره، فكلّ ما يكون معرباً عن الضمير فهو كلام ولو كان بحسب النوع مغايراً مع الكيف المسموع؛ ولذا قال بعض المتكلّمين بالكلام النفسي، فالكيف المسموع مصادق من مصاديق هذا المفهوم ومرتبة من مراتب هذه الحقيقة، فإذا افترض تحقّق جوهر مادّي يعرب عن الضمير فهو كلام، وكذا إذا تحقّق إعراب وجود تجرّدي عن الضمير فهو أيضاً كلام.

ثم إنّ المراد من كون الألفاظ موضوعة للمعاني العامّة أنّها ليست بموضوعة بقسم خاصّ منها أو لمرتبة من حقيقة، بل هي موضوعة لمعنى مشترك بين جميع المصاديق والمراتب، من السافلة بحسب الوجود إلى المراتب العالية، كما هو الحال في لفظ «الكتاب»؛ فإنّه موضوع لما ينتقش فيه سواء أكان مادّياً أو مجرداً وسواء أكان النقش محسوساً أو معقولاً، كما أنّ الكتاب المادّي متناول لما يكون صفحاته ورقاً قرطاساً أو جلد حيوان أو خشباً أو حجراً، ومتناول لما يكون نقوشه وخطوطه قابلاً للانمحاء أم لا أو كانت خطوطه بشكل الكلمات أو بشكل الصور، ومثله الحال في القلم؛ فإنّه موضوع لما يكتب به سواء أكان مادّياً أو مجرداً. والقلم المادّي من أيّ جنس كان.

ولما كان المعتزلي غير متفطن لهذه اللطيفة أو تفطن لها ولم ينقاد إليها، وزعم وضع الألفاظ للمعاني الخاصة أشكل عليه الأمر في صفات الباري؛ إذ لم يعرف معنى للصفة سوى كونه عرضاً حالاً في محلّ مستغن عنه بحسب الوجود، ولم يصل إلى معرفة صفة قائمة بالذات؛ ولذلك قال بالنيابة. فلا يبعد القول بكون النزاع بين المعتزلي والحكيم مبنوياً؛ فإنّ الثاني ينظر إلى الحقائق فصار إلى القول بكون الألفاظ موضوعة للمعاني العامة، فجعل اللفظ تابعاً للمعنى، ولكنّ المعتزلي لما كان ناظراً إلى دلالة اللفظ بنظر العرف تبع القول بوضع الألفاظ للمعاني الخاصة.

قوله: فواجب الوجود من جميع جهاته...

قد تقرر في محله أن كلّ ما يمكن أن يثبت للمجرد بالإمكان العام يجب أن يكون ضرورياً له.

والبرهان عليه: أنه لو لم يكن المجرد كذلك لكانت له قابليّة وحالة منتظرة لعروض تلك الصفة، إذن لم يكن مجرداً عن القابليّة والمادة فلم يكن فعلياً محضاً. ذلك في المجردات فكيف الحال في الواجب وهو قَيوم المجردات منزّه عن الإمكان بريء عن الحدّ والنقصان فكما أنّ الممكن بالذات ممكن من جميع الجهات كذلك الواجب بالذات واجب من جميع الجهات؛ لأنّ الواجب بالذات لو اتّصف بالإمكان من جهة اقتضى اتّصافه بالإمكان؛ لأنّ تلك الجهة إمّا مستندة إلى الذات أو تنتهي إلى الذات إن كانت مع الوسطة.

غور في أنه تعالى عالم بذاته

قوله: عالم بذاته...

إثبات علمه بذاته بعد الفراغ عن واجبيّته ووحدانيّته وكذا الكلام في إثبات علمه

بغيره.

قوله: ومعطي الكمال ليس فاقداً له...

هذه القاعدة من البديهيات الثانوية التي يحكم بها العقل بأدنى نظر، كما أنها من المسلّمات عندهم. وبيانها: أنّ الفاعل المعطي لشيء يستحيل أن يكون فاقداً لذلك الشيء فالمعطي واجد للمعطي وإلا لم يتحقّق الإعطاء. قال الشاعر باللغة الفارسيّة:

ذات نایافته از هستی بخش      کی تواند که شود هستی بخش  
پاره ابری که بود زاب تهی      ناید از وی سمت آب دهی

و في المثل الفارسي: «هي ميگم نراست، هي ميگد بدوش»<sup>١</sup>.

و إن طلبت مزيد توضيح لذلك فاصغ لما نتلو عليك، وهو أنّ الفاعل عندهم يطلق

على معنيين:

أحدهما: ما يقصد منه معطي الحركة، وذلك اصطلاح منهم في الطبيعيات، وما أُشير إليه من أنّ الفاعل يستحيل منه الإعطاء، لا يتناول كلّية الفاعل بهذا الاصطلاح، كما أنّ تقسيم العلّة بالمقتضي والشرط وعدم المانع والمعدّ، وكذا تقسيمها إلى العلّة المادّية و الصوريّة، وإلى الغاية الخارجة عن ذات الفاعل يختصّ به.

ثانيهما: ما يقصد منه معطي الوجود، وذلك مصطلحهم في الفلسفة الأعلى، أعني الإلهيات بالمعنى الأعمّ. ومن المعلوم أنّ معطي الوجود لا يكون إلاّ علّة تامّة في التأثير، فلا يكون في فاعليّته مفتقراً إلى الغير، قالوا: والقاعدة تختصّ به. نعم قد يكون بعض الفواعل الطبيعيّة التي تعطي أثراً واجداً بالفعل لذلك الأثر، لكن المقصود كلّية الحكم.

و اعلم أنّه قد يكون الفاعل الواحد معطياً للوجود في عالم آخر ومعطياً للحركة في عالم آخر، وذلك مثل الفاعل الذي هو معط للوجود في عالم المجزّات، ولكن إذا تنزّل فيضه ووصل إلى عالم الطبيعة، يصير فاعلاً طبيعياً، فهو فاعل طبيعي من حيث أنّه فاعل طبيعي، وإلاّ فهو فاعل للمعدّ والمقتضي والشرط وعدم المانع، وكذا هو فاعل للمادّة والصورة، بل وللغاية من حيث أنّه فاعل إلهي.

١. و هو مثل يقال للجاهل الذي يطلب المحال، ومعناه: إنني أقول له: إنّ فعله، هو يقول لي: احلبه.

قوله: وكلّ ما جرد عاقل كما...

كلمة «ما» مبتدأ، وخبره لفظة «عاقل».

و توضيح المقصود موقوف على الإصغاء بما نتلو عليك، وهو أنّ العلم حقيقة تشكيكية ذات مراتب، وأسفل هذه المراتب العلم الإحساسي، والمراد منه إدراك الصور الجزئية التي يتحقّق ذاك الإدراك بالحسّ، ويقصد من الصّورة الجزئية، الموجود الخارجي. ثمّ العلم التخيلي، والمراد منه إحضار الصور الجزئية في الخيال، و الصورة الجزئية الحاصلة في الخيال موجود ذهني، والعلم التخيلي أشرف بحسب المرتبة الوجودية من العلم الإحساسي؛ إذ له بقاء، وليس للعلم الإحساسى بقاء. ثمّ العلم الوهمي، وهو إحضار المعاني الجزئية في قوّة الواهمة، والمراد من المعنى هو الذي لا يدرك بالحسّ، والمراد من جزئيته: ما يكون موجوداً في الخارج، فالمعنى الجزئي مثل عداوة زيد ومحبة عمرو وما تدركه السخلة من الذئب فتهرب منه وما يدركه الطفل من الأمّ فيسكن إليها.

و المرتبة الأعلى من العلم، العلم التعقّلي، وهو حضور المعاني الكلية لدى القوّة العاقلة.

و كلّ واحدة من هذه المراتب ذات مراتب أيضاً. فالعلم التعقّلي بمراتبه أشرف مراتب العلم، وهذه المرتبة من العلم سمّيت عندهم بـ«العقل» وسمّيت تلك المعاني الكلية بـ«المعقول» وسمّي العالم بها بـ«العاقل». وقد يستعمل العقل والعاقل والمعقول في بعض المراتب الأخرى من العلم أيضاً.

إذا تبين ذلك فنقول: إنّ مرادهم من المجرد، هو الموجود العيني القائم بالذات المفارق عن المادّة ولواحقها، فهو موجود كامل في عالم الوجود؛ فإنّ مفارقتها عن المادّة وتجرده عنها عبارة عن كماله الوجودي، فإنّ الكمال كلّ الكمال في الغناء عن المادّة.

ثمّ المصنّف في مقام ذكر البرهان لإثبات العلم للواجب، ونقصد من الواجب:

الموجود المجرد من جميع الجهات، وهو غير البرهان الذي أفاده سابقاً، وقد جعلت فيه قاعدة معروفة مسلمة عندهم كبرى للقياس، وهي قولهم: «كلّ مجرد عاقل»<sup>١</sup>. واحتجّ على صحة هذه الكبرى بإثبات المعقولة بالفعل للمجرد أولاً كما أثبت كون كلّ مجرد عاقلانياً. وهذه هي الطريقة المعروفة عندهم باتحاد العاقل والمقول. وإنّ اتّحادهما - حسب ما بيّنه الأستاذ دام ظلّه - يكون في موارد ثلاثة: أحدها: صورة علم العاقل بذاته وحضور ذاته لدى ذاته، وهذه هي المتفق عليها بين القوم.

ثانيها: صورة علم العلّة بمعلولاتها، وحضور المعلولات بنفس حقائقها عند عللها. ثالثها: صورة علم المعلولات بعلمها وحضور العلّة عند المعلول. ولكنّ الشيخ أنكر الاتّحاد في الصورتين الأخيرتين، وقال في الإشارات بعد إقامة البرهان على بطلان الاتّحاد:

وكان لهم رجل يعرف بفرغوريوس، عمل في العقل والمقولات كتاباً يتنى عليه المشاؤون، وهو حشف كلّ، وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه، ولا فرغوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل. وناقض هودك المناقض بما هو أسقط من الأوّل.<sup>٢</sup>

وقد أسس بنیان هذا البحث من الفلاسفة الإسلاميين، الحكيم المتألّه صدرالدين الشيرازي<sup>٣</sup> وبنى على صحة اتّحاد العاقل والمقول في الموارد الثلاثة، فعليك بكتابه القيم الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة<sup>٢</sup>. ولكن كلماته في هذا البحث الهامّ لا تخلو من تشويش واضطراب ومن فقد ترتيب وانتظام. فقد ذكر ما حقّه التأخير مقدّماً كما ذكر مؤخّراً ما حقّه التقديم بحسب البحث.

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٦٧، وانظر حاشية الحكيم السيزاري في نفس الصفحة المتقدّمة.

٢. الإشارات والتبهمات، ج ٣، ص ٢٩٥.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٢١ وما بعدها، وج ٦، ص ١٨٨ - ١٨٩.

قوله: لأنَّ كلَّ موجود يمكن أن يعقل بوجه ...

إن أريد من المعقوليّة معقوليّة المجرّد لغيره فإمكانها غير مستلزم لوجوبها، ولا يثبت صيرورته معقولاً لنفسه؛ فإنّه الأساس لقاعدة اتّحاد العاقل والمعقول. وإن أريد منها معقوليّة المجرّد لنفسه، فهي موقوفة على إثبات إمكان عاقلية المجرّد لنفسه، فالمقدّمة نظريّة محتاجة إلى إقامة البرهان.

قوله: ثمّ الجواز ...

الجواز عقلي فهو بمعنى الإمكان.

و توضيح مراده: أنّ المجرّد من حيث هو مجرد يمكن أن يكون معقولاً؛ إذ كلّ موجود يمكن أن يكون معقولاً بالفعل أو بالقوّة، ثمّ بعد ثبوت إمكان صفة المعقوليّة للمجرّد، فإنّما أن تتوقّف معقوليّته على تفسيره عن المادّة ولواحقها أم لا.

وعلى الأوّل يكون المجرّد بحسب ذاته معقولاً بالقوّة وبعد التفسير يصير معقولاً بالفعل؛ فإنّ التعقّل عبارة عن حصول حقيقة شيء في القوّة المدركة، ومن المعلوم أنّ حقيقة الشيء مجرّدة عن ضائمتها ولواحقها، وهذه الصورة باطلة؛ إذ المجرّد مسجود لا يحتاج إلى تفسير مقسّر وإلاّ لزم خلف الفرض. وعلى الثاني ثبت كون المجرّد معقولاً بالفعل؛ إذ العلم به غير متوقّف على تفسيره وتجرده؛ فإنّه بحسب ذاته مقسّر ومجرّد. وإذا ثبت كون المجرّد معقولاً بالفعل فيجب أن يكون عاقلة بالفعل. والعاقل بالفعل لا يكون إلّا نفسه لما ذكره المصنّف في جواب إن قلت.

أقول: ولننظر في هذا الكلام مجال؛ إذ لو أريد من المعقوليّة في قوله: «كلّ مجرد يمكن أن يكون معقولاً» مطلق العلم فلا مجال للشقّ الأوّل من المقدّمة الثانية؛ لإمكان معقوليّة المجرّد بالفعل من دون تفسير، ولا محلّ للقول بأنّ التعقّل... إلى آخره وإن أريد منها المرتبة الأعلى من العلم الذي هو التعقّل فالصغرى غير ثابتة؛ فإنّ حجة إمكان صيرورة المجرّد معقولاً نظريّة محتاجة إلى دليل، فقول: «كلّ موجود يمكن أن يكون معقولاً بالفعل أو بالقوّة» يشبه المصادرة.

قوله: في ضمن الوجوب...

لأنّ الإمكان العامّ من قبيل الجنس للوجوب والإمكان الخاصّ. وكل واحد منهما بمنزلة النوع له. ولما تبين فساد امتناع معقوليّة المجرّد فثبوت المعقوليّة له بالإمكان العامّ ملازم لوجوبها له.

قوله: فهو بالفعل معقول...

فإذا ثبت وصف المعقوليّة للمجرّد بالإمكان العامّ ثبت كونه معقولاً بالفعل وما ذكره برهاناً على هذه الدعوى الكلّيّة هو أنّ عدم ثبوت ذلك الوصف له بالفعل إمّا لأجل فقد شرط أو وجود مانع أو عدم تمام المقتضي. والمفترض حصول الجميع؛ إذ المجرّد كامل بحسب الوجود، فالشرائط كلّها موجودة والموانع مفقودة والمقتضي تامّ فما لا يثبت له بالفعل فهو مستحيل عليه.

وفيه: أنّ ذلك خلط بين الإمكان الاستعدادي وبين الإمكان العامّ؛ إذ الذي يثبت بهذا البرهان أنّ كل وصف يمكن أن يثبت للمجرّد بالإمكان الاستعدادي، فهو ثابت له بالفعل؛ إذ المتصور من كمال الوجود خروج جميع الاستعدادات والإمكانات الاستعداديّة إلى الفعل، وأمّا ثبوت الوجوب لكلّ ما يثبت للمجرّد بالإمكان العامّ فهو أوّل الدعوى.

و ثانياً أنّ الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنّ تلك الكلّيّة وما يدلّ عليها من البرهان إمّا تدلّ على الصفات التي ثبتت للمجرّد باعتبار نفسه، وأمّا الصفات التي ثبتت له باعتبار غيره فلا يدلّ عليه الدليل ولا يثبت البرهان.

وصفة المعقوليّة من القسم الثاني لا من القسم الأوّل؛ فإنّ إمكان صيرورة المجرّد معقولاً لغيره بالإمكان العامّ غير ملازم للوجوب فقد يكون ذلك الغير معدوماً أو يكون فاقداً لشرط العاقلية أو واجداً لمانع عن العاقلية. مثلاً الباري عزّ اسمه يمكن أن يصير معقولاً بوجه للإنسان في المستقبل، ولكن هذه المعقوليّة غير ملازمة للوجوب قطعاً. و ممّا يجدر بالذكر أنّ المعقوليّة للغير بوجه من الوجوه لا يستلزم كونه موجوداً

لذلك الغير، بل اللازم عند المشائين أن يكون وجهه موجوداً لذلك الغير لانفسه.

قوله: ذلك المجرد المعقول بالفعل...

توضيح ذلك: أن المعقول على قسمين:

أحدهما: ما يكون ذاته معروضة لوصف المعقوليّة، فتكون ذاته أمراً وراء المعقوليّة وإن كانت موصوفة بها، ومثل هذا المعقول يسمى بالمعقول بالعرض؛ لأنّه بحسب ذاته ليس بمعقول، وإنّما المعقوليّة أمر عارض له، ولكن لما كانت المعقوليّة ممكنة له بحسب الذات فذاته معقولة بالقوّة.

ثانيهما: ما تكون المعقوليّة ذاتيّة لذات المعقول، بأن تكون ذاته بذاته مستحقّة لحمل المعقوليّة عليها، فهو معقول بالفعل، والمعقول بالفعل هو ما يكون بحسب ذاته معقولاً بالفعل، وما كان كذلك لا تتوقّف معقوليته على تفسير مقشّر وتجريد مجرّد، وذلك حال الذاتي بالنسبة إلى ما هو ذاتي له، ومثل هذا المعقول هو المعقول بالذات و المعقول بالفعل.

قوله: أي عاقل نفسه بالفعل...

العاقليّة بالفعل مثل المعقوليّة بالفعل، إنّها لصفة منتزعة من ذات العاقل باعتبار ذاته لا باعتبار وصف من أوصافه، فالعاقل بالفعل ما كان بنفس ذاته مستحقّاً لحمل وصف العاقليّة عليه، وتكون العاقليّة منتزعة من حيثيّة ذاته، وليس العاقل بالفعل ما كان معروضاً لوصف العاقليّة بحيث تكون ذاته والعاقليّة أمرين، وتكون نفس ذاته مسلوباً عنها وصف العاقليّة، ولكن لما تعرض لها العاقليّة فهو عاقل بالقوّة وليس بعاقل بالفعل بحسب ذاته؛ لأنّ العاقل بالفعل ما كانت العاقليّة عيناً لذاته وتاماً لحقيقته، وهو العاقل بالذات.

إذا تبين ذلك فنقول: إنّ المجرّد تمام ذاته المعقوليّة وكذلك تمام ذاته العاقليّة فهو عاقل ومعقول، وذاته منكشفة لدى ذاته بنفس ذاته، وله علم بذاته بحسب الذات.

قوله: والمتضايغان متكافئان قوّة وفعلاً...



يعني أن المتضايين متلازمان بحسب مرتبة الوجود فضلاً عن أصل الوجود، فإذا كان أحدهما موجوداً بالقوة يجب أن يكون الآخر أيضاً كذلك، وإذا كان أمراً بالفعل فيجب أن يكون الآخر أيضاً كذلك ويستكشف حال أحدهما ومرتبة وجوده من حال الآخر ومرتبة وجوده، فإذا كان المعقول بالفعل متحققاً يحكم بتحقق العاقل بالفعل وإلا لم يكن المعقول بالفعل موجوداً.

قوله: شرط المعقوليّة للغير...

إن قوام المعقوليّة وشرطها أن يكون المعقول موجوداً لدى العاقل، فإذا كان العاقل نفس المعقول، فالمعقول موجود عند نفسه. وإذا كان عاقله غيره فيجب أن يكون المعقول موجوداً لدى ذلك الغير. ومن الجدير بالذكر أن الموجوديّة لدى الغير، كموجوديّة الصورة لدى المادّة وموجوديّة العرض لدى موضوعه، وموجوديّة النفس لدى البدن تنافي التجرد المحض؛ إذ المجرد هو الموجود في نفسه وليس هو الموجود في غيره، مضافاً إلى أن موجوديّة المعقول لدى العاقل الذي هو غيره تجعل المعقول موجوداً ذهنيّاً، والمفترض أنه موجود خارجي، وإذا افترض حضور صورته العلميّة لدى العاقل لاصورته العينيّة فلا يكون نفسه معقولاً بالذات بل هو معقول بالعرض.

قال المصنّف في الحاشية:

وأيضاً كان وجوده للغير، أي وجوده الرابطي معقولاً وقد فرضنا وجوده النفسي معقولاً. هذا خلف...<sup>١</sup>

وتوضيح ذلك: أنه إذا افترض أن يكون للمجرد، بناءً على معقوليّته للغير وجودان: وجود في نفسه ووجود في غيره، ومن المعلوم أن المعقول عند الغير هو وجوده الثاني لا وجوده الأوّل، إذن يكون وجوده في نفسه غير وجوده لعاقله، وذلك خلاف المفترض؛ فإن وجوده النفسي لا غير كان معقولاً حسب الافتراض، وذلك غير ممكن

إلا أن يكون المجرد معقولا لنفسه؛ إذ يكون حينئذ وجوده في نفسه عين وجوده لعاقله.

قوله: عند المشائين ...<sup>١</sup>

إنهم يقولون: إن العلم بالغير لا يحصل إلا بالارتسام، فلا يجوز العلم بالمجرد؛ لاستحالة كونه مرتسماً في ذات عاقله؛ لفناؤه عن الارتسام فيستحيل عليه الارتسام، وإنهم ينكرون العلم الحضورى بالغير ويرون أنه محصور في علم المجرد بذاته ويلوازمه وشؤونه.

أقول: ويمكن تميم البرهان - بناء على مذهب غيرهم القائل بتحقق العلم الحضورى في العلة بالنسبة إلى معلولها - بأن يقال: إن الذات المعقولة لو كانت معقولة لغيرها لكانت موجودة لذلك الغير ومعلولة له عند وجودها له. وذلك مستحيل على الواجب، فيجب أن يكون ذاته عاقلاً لذاته؛ لوجود ذاته عند ذاته.

قوله: هل يمكن التمسك بالتضاييف...

قد أثبت سابقاً بالتضاييف وجود عاقل بالفعل للمجرد، سواء أكان ذلك العاقل نفس المعقول أم غيره. وأثبت أيضاً اتحاد ذلك العاقل مع معقوله، بضميمة بطلان كون المجرد معقولا لغيره؛ لاستلزام صيرورته موجوداً لغيره، والآن هو في مقام إثبات اتحاد العاقل والمعقول بنفس التضاييف من دون توقّف على تلك الضميمة.

و توضيح ذلك: أنه إذا افترضنا كون ذات المجرد من حيث هي معقولة، بأن كانت صفة المعقوليّة له ثابتة بحسب الذات بنفسها من دون افتقار إلى انضمام معنى لها أو اعتبار حيثيّة فيها فتكون المعقوليّة عين ذاتها وتام حقيقتها. وإذا كانت كذلك، تكون العاقلية أيضاً عين ذاتها وتام حقيقتها؛ لأنّ ثبوت المعقوليّة كانت له بحسب الذات، والعاقل للمجرد الذي يكون له بحسب الذات لا يكون إلا نفسه.

قوله: فما ذكر أن المفروض قطع النظر...

ذلك منع للمقدمة الأولى، وتوضيحه: أن المعقوليّة أمر إضافي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير، فثبوت المعقوليّة للمجرد لا يكون إلا بالنظر إلى الغير، وهو العاقل، فافتقر ثبوت المعقوليّة للمجرد إلى اعتبار معنى غير ذات المجرد.

قوله: لا يقتضي تكافؤهما الاتحاد

يعني أن تكافؤ المتكافئين كما لا يقتضي تكثرهما في الوجود كذلك لا يقتضي اتحادهما فيه، وثبوت هذين الوصفين للمتضايفين يجب أن يكون بدليل آخر غير التكافؤ؛ إذ به يثبت كون كل من المتضايفين في مرتبة واحدة بالفعل أو بالقوة.

قوله: فتأمل...

قال المحشّي الهيدجي في تعليقه:

إن الأمر بالتأمل إشارة إلى دفع ما توهمه الإمام من أن مغايرتهما في المفهوم يقتضي التكثر في الوجود والحيثية؛ لانفكاكهما عقلاً، فهما كالعلم والإرادة مثلاً، فينا، حيث إن الذات الموصوفة بها - يعني النفس - واحدة، وهما ضميمتان زائدتان عليها.<sup>١</sup>

وقال صدر المتألهين:

هذا الفاضل لا ينهم الفرق بين مفهوم الشيء ووجوده وتوهم أن المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود.<sup>٢</sup>

وأيضاً هو إشارة إلى عدم المنافاة بين قوله: «إن التكافؤ لا يستدعي اتحاد المتضايفين وجوداً وعدمًا وإلا اجتمع المتقابلان» وبين قوله: «لا يقتضي التكثر ولا يأتى الاتحاد؛ لأنّ التضاييف مطلقاً ليس من التقابل، بل بعض المتضاييفات يحكم العقل بتقابله كالعالية والمعلوليّة، والتحريك والتحريك والمستمد والمستمد له والتقدم والتأخر؛ لحصول التنافي بين طرفيها في الوجود لا في مجرد المفهوم، وبعضها ليس كذلك كالمالمة والمعلومية

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٦٥.

٢. المصدر.

ونحوهما كالمحب والمحبوب، والعاشق والمعشوق وغير ذلك، فالذي يكون من أقسام التقابل من المضاد، هو ما يكون من الضرب الأول، لا ما هو من الضرب الثاني<sup>١</sup> ومنتشاً هذا التوهم أنه لما سمع جمهور المتأخرين ذكروا في بحث التقابل أن من أقسام الأربعة تقابل التضاد، زعموا أن التضاد مطلقاً من أقسام التقابل وأن كل متضادين متقابلان، وحكموا بأن إضافة العالمية مفارقة، أي مقابلة لإضافة المعلوماتية، فإذا أورد عليهم الإشكال في كون الذات الواحدة عالمة ومعلومة في علم الشيء بنفسه، من أنه يلزم اجتماع المتقابلين تفصوا عنه، بأن التباين بين موضوع العالمية والمعلومية أمر اعتباري، ولم ينفذوا بأن التباين الاعتباري في الموضوع غير كاف في صحة اجتماع المتقابلين<sup>٢</sup> انتهى كلام الهيدجي رحمه الله.

أقول: إن المتضادين متقابلان في جميع أفرادهما، ولكن تقابل التضاد ليس بتقابل وجودي مصداقي، بل هو تقابل مفهومي عنواني، وأما حالهما بحسب المصداق فيختلف فقد يكونان متحدَي المصداق، وقد يكونان مختلفين، والمقصود من التقابل في البحث عن التقابل هو المفهومي منه وإن كان المصداقي منه أيضاً موجوداً في سائر أقسامه.

قوله: ما غير معقوليّة...

لعله يقصد إثبات اتحاد العاقل والمعقول من طريق مسلك التضاد بما قرره في تعليقه<sup>٣</sup> وحاصله: أن ثبوت وصف المعقوليّة بالذات للمجرد في مرتبة ذاته مع قطع النظر عن جميع الأغيار، يقتضي ثبوت العاقلية له في مرتبة ذاته؛ لأن تحقق أحد المتضادين ملازم لتحقيق الآخر، والمفروض أن الحكم على المجرد بالمعقوليّة إنما كان مع قطع النظر عن جميع الأغيار فيجب تحقق العاقل مع قطع النظر عن جميع الأغيار،

١. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٧٣ - ١٧٤.

٢. تذيقة الهيدجي على المنظومة، ص ٣٥٦ - ٣٥٧.

٣. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٦٥، التعليقة: ١٢.

فالعاقل هو نفسه.

ولكن المصنّف اعترض في موضعين من الكتاب على الاحتجاج به لإثبات الاتحاد.

قوله: لم يلف...

أي لم يلق ولم يجد<sup>١</sup>. قال الله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا سَيِّدَهَا لَدَىٰ أَلْبَابٍ﴾<sup>٢</sup>.  
و المقصود: أن الموجود الذي ليس له حصول سوى المعقولة فهو عقل وعاقل  
ومعقول، من دون فرق بين أن قرئ الفعل مبنياً للفاعل أو مبنياً للمفعول.  
قوله: فهو عقل حال كونه...

مقتضى اتحاد العاقل والمعقول أن المجرد الذي يكون وجوده الخاص مصداقاً  
للمعقولة، هو عقل وعاقل ومعقول؛ لأنّ العلم والمعلوم متحدان حقيقة ومتغايران  
اعتباراً، بأن يكون العلم ملحوظاً بشرط لاو المعلوم مأخوذاً لا بشرط، فيقال: إن المجرد  
علم مع قطع النظر عن حضوره لدى العالم، وإنّه معلوم بالنظر إلى حضوره لدى العالم،  
فالعلم صفة له باعتبار نفسه، والمعلومية صفة له باعتبار حضوره عند عالمه وإضافته  
إليه، وكذلك الحال في العقل والمعقول فيقال: إن الهوية المجردة عقل باعتبار ذاتها  
المجردة، ومعقول باعتبار حضورها لدى ذاتها، وعاقل باعتبار حضور ذاتها لدى نفسها.

غور في علمه بغيره

قوله: في علمه بغيره...

إثبات علمه تعالى بغيره قد يكون من حيثية كونه واجباً، وقد يكون من حيثية كونه  
إله العالم. أمّا البراهين القائمة على ذلك من حيثية الأولى.

١. انظر لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٥.

٢. يوسف (١٢) الآية ٢٥.

فمنها: أنه صرف الوجود، وصرف الوجود صرف كلّ كمال، الذي منه العلم بالغير.  
ومنها: أنه بنفسه كلّ الكمال وكلّه الكمال فيستحيل عليه الجهل بغيره بالخلف.  
ومنها: أنه الواجب بالذات، وهو واجب الوجود من جميع الجهات، فالعلم بغيره ضروري له.

ومنها: أن العلم عين ذاته المتعالية، وذاته نفس حقيقة العلم، فكلّ شيء منكشف عنده.

ومنها: أنه تعالى إما عالم بغيره أم لا، والثاني نقص فتعين الأول.  
ومنها: أنه إما يقتدر على معرفة الأشياء أم لا، والثاني عجز فتعين الأول، والمعرفة ضروري له؛ إذ الاقتدار من دون الفعلية يستلزم الإمكان.

ومنها: أنه أشرف الموجودات فيجب أن يكون أعلمها وإلا لبطلت الأشرفيّة.  
ومنها: أنه نور لذاته ونور لغيره فهو عالم بغيره؛ إذ المناط في العلم بالغير كون العالم نوراً بذاته ونوراً لغيره.

ومنها: أن مرجع الجهل إلى العدم فيستحيل اتّصاف حقيقة الوجود به فهي متّصفة بنقيضه، وهو العلم.

ومنها: أنه بسيط الحقيقة فهو كلّ الأشياء، وسيجيء إثبات ذلك.  
وأما البراهين القائمة لإثبات علمه بغيره من حيثية كونه إله العالم، وقد سلك المصنّف هذا المسلك:

فمنها: برهان النظم، فإنّ النظم يكشف عن معرفة الناظم، وقد مرّت الإشارة إليه.  
ومنها: برهان الاتقان، فإنّ إتقان الفعل وإحكامه يكشف عن فاعل عليم حكيم.  
ومنها: أن العالم بالغير معلول له فيجب أن يكون عالماً بالغير إذ الفاعل لا يعطي.  
ومنها: أن العلم موجود في الموجود الأخصى فيجب أن يكون متحقّقاً في الموجود الأشرف وإلا لبطلت الأشرفيّة المطلقة.

ومنها: أن النفس في مرتبة العقل الهولاني فاقدة للعلم بالغير وقابلة له، والمعطي

للفعلية واجد لها.

ومنها: أَنَّ كُلَّ مرتبة ضعفه في حقيقة مشككة من تنزلات المرتبة الشديدة، وهي واجدة لكمالها حسب الفرض.

قوله: حاصله أَنَّ الأشياء...

قال المصنف في تعليقه:

«و إلى هذا الدليل أشير في الكتاب الإلهي بقول الله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ الآية<sup>١</sup>. وحذف المفعول للتنميط، أي ألا يعلم من خلق كل ما عده». <sup>٢</sup>  
أقول: يتوقف البرهان على ثبوت أوصاف ثلاثة للباري، وهي العلية والقاعلية الناتجة، أشير إليهما بقوله: ﴿مَنْ خَلَقَ﴾ والثالث التجرد؛ لثبوت العلم له، ولكون العلية متحدة مع ذاتها وأشير إليه بقوله: ﴿اللَّطِيفُ﴾ وأما علمه بذاته فقد أشير إليه بقوله: ﴿الْخَبِيرُ﴾؛ لأنَّ العلة المجردة علمها بذاتها عين ذاتها وإنها عالمة بمعلولاتها؛ لأنَّ العلم بالعلم هو العلم بالمعلول بنحو أكمل وأتم وقد ابتنى عليه برهان الإِنِّ.  
قوله: بالجهة المقتضية...

وهي حيثية علية العلة، وتقصد منها ما أوجب صدور المعلول المعين عن تلك العلة، ويأبى عن عدم ترتب المعلول عليها بالضرورة؛ ولذا نحكم بعدمها عند انتفاء المعلول.  
قوله: أوزائدة...

إنَّ الجهة المقتضية إن كانت عيناً للعلة فهي كالوجودات؛ لأنَّ جهات الصدور فيها عين ذاتها. وإن كان زائدة على ذاتها فهي كالجهة الصدورية لماهيات العلل؛ فإنها زائدة على ذاتها، إذ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي.  
قوله: وهي الأمر المقدّم...

١. الملك (٦٧) الآية ١٤.

٢. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٦٩، التعليقة: ١.

وجه تقدّمه على السببية: أنّه يحمل على الشيء باعتبار نفس حقيقته. والسببية أمر إضافي؛ ولذا تحمل عليه بالقياس إلى شيء آخر.

قوله: على السببية الإضافية...

إنّها نسبة متكرّرة بين السبب والمسبّب، وهي متأخّرة عن ذات السبب عارضة لها، ويعبر عنها بالمضاف الحقيقي، فهي مثل الأبوة، وهكذا الحال في السببية الإضافية.

قوله: حصلت في ذهن أو خارج...

ظاهر العبارة أنّ الضمير في قوله: «حصلت» راجعة إلى الجهة المقتضية، فيكون المراد أنّ الجهة المقتضية إن كانت حاصلة في الذهن يكون المسبّب موجوداً ذهنياً لا محالة. وإن كانت حاصلة في الخارج يكون المسبّب موجوداً خارجياً، وقال المصنّف في تعليقه: «الأوّل كما في العلم الحسولي، والثاني كما في العلم الحضورى»<sup>١</sup>.

أقول: ظاهره أنّه أرجع الضمير إلى العلم بالجهة المقتضية لا إلى نفسها. فذلك العلم إن كان بصورة حاصلة عند الذهن فهو حصولي وإن كان حاصلاً في الخارج بأن كان نفس ذات المعلوم - لاصورته - حاضرة لدى ذاته فهو حضوري.

قوله: المعلوم شأن من شؤون العلّة...

يقصد من كلمة الشأن الميزات الشخصية لكلّ موجود بحيث لا يشترك فيه غيره، والشأن معنى حرفي لا استقلال له فهو فاني في ذي الشأن. ولما كانت العلّة هي المرتبة الكاملة للمعلوم بحسب الوجود، والمعلوم هو المرتبة النازلة للعلّة بحسب الوجود، فالعلّة هي المعلوم كاملاً والمعلوم هو العلّة ناقصاً. وإن شئت قلت: إنّ المعلوم ظهور العلّة، وإنّ العلّة كمال المعلوم.

إذن يكون العلم بالعلّة هو العلم بالمعلوم، لا أنّ العلم بها مستلزم للعلم به أو أنّه مقتضى لذلك، حتّى يكون علّمان أحدهما متولّد عن الآخر، بل ليس هناك إلّا علم



واحد، كما أنه بحسب الواقع أيضاً ليس بمعلومين، بل هناك معلوم وظهوره أو معلوم و  
شأنه.

ثم إن المقصود من العلة الحقيقية هو ما منه الوجود، وهي الفاعل حسب اصطلاح  
الحكيم الإلهي أو في البحث عن الإلهيات.

**غور في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها**

قوله: ويناسب الدهريّة...

و هم الذين يقولون بوجود مبدأ للعالم فاقد للشعور والإدراك وليس له العلم بذاته  
وبفعله، فهو كالقوى الطبيعية، ويستون ذلك المبدأ دهرًا.

قوله: إنه لا يعلمها في الجملة...

يعني أن هذا القائل غير منكر لعلم الباري بمعلولاته مطلقاً حتى بعد وجودها بل  
ينكر علمه بها في الأزل، أي قبل وجودها، وذلك هو المراد من قوله: «في الجملة». و  
الذي حدها إلى هذا القول توهّمه انحصار معنى العلم في الإضافة بين العالم  
والمعلوم، فيكون العلم بشيء موقوفاً على وجوده، وكأنّ هذا القائل وكذا القائل بالقول  
السابق لم يتصورا العلم الحضورى الذي هو عبارة عن حضور نفس الشيء - لاصورته  
العلمية - لدى العالم.

و قد ثبت علم الباري عزّ اسمه بذاته في الأزل، فهو عالم بمعلولاته في الأزل؛ إذ  
العلم بالعلّة هو العلم بالمعلول وإنّ العلّة حدّ تامّ للمعلول.

قوله: أي ذو شيئية ثبوت وتقرّر...

يعني ثبوت وتقرّر ما هو لا ثبوت وتقرّر وجودي، فإنّ الثبوت والشيئية أعمّ  
عندهم من الوجود كما مرّ في البحث عن الأمور العامة. وهؤلاء جعلوا مناط علمه

تعالى بمعلولاته في الأزل الماهيات المعدومة المتقررة ثبوتاً خارجياً ماهوياً منفكّة عن كافّة الوجودات.

أقول: والذي حداهم إلى القول بتقرّر الماهيات عدم وصول معرفتهم إلى الوجود الذهني، أو كان لهم عرفان به ولكنهم لم يكونوا ملتفتين إلى علمهم به فعتبروا عن الموجود الذهني بالمتقرّر الماهوي وبالثابت الأزلي.

قوله: فجعلوا الأعيان الثابتة...

الأعيان الثابتة كما يظهر من القيصري في مقدّمة شرح الفصوص<sup>١</sup>، هي الصور المعقولة في علمه تعالى من حيث إنّه عين الذات المتجلّية بتعيّن خاصّ ونسبة معيّنة، سواء أكانت تلك الصور كليّة، المسماة عند الفلاسفة بالماهية، أو جزئية المسماة عندهم بالهوية. فالماهيات هي الصور الكلية الأسماوية المتعيّنة في الحضرة العلمية تعيناً أولياً. وتلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس والتجليّ الأوّل في مرتبة الواحديّة التي هي مقام ظهور الأسماء والصفات؛ فإنّ به تحصل الأعيان الثابتة، ثمّ بالفيض المقدّس تحصل الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها. والأشياء ما لم توجد في العلم لم يمكن وجودها في العين، والأعيان باعتبار وجودها في الحضرة العلمية ما سمّت رائحة الوجود، ولكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلّها موجودة. فالماهيات كلّها وجودات خاصّة علميّة، وليست ثابتة في الخارج منفكّة عن الوجود الخارجي كما ذهب إليه المعتزلة<sup>٢</sup>.

والمراد بقولهم: الأعيان الثابتة في عدم، أو الموجودة من عدم، ليس أنّ عدم ظرفاً لثبوتها؛ إذ عدم لاشيء محض، بل المراد أنّها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية متلبّسة بعدم الخارجي موصوفة به فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجي ثمّ ألبسها

١. مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٥ وما بعدها.

٢. انظر شرح المقاصد، ج ٤، ص ١٢٤؛ الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٨٢.

الحق تعالى خلقه الوجود الخارجي فصارت موجودة.

قوله: وإسنادهم الثبوت إليها...

قد مر آنفاً أن الأعيان الثابتة ليست بثابتة في أنفسها فلاشئيتها لها من حيث هي، بل ثبوتها إنما يكون بوجودها العلمي، كما أن الماهيات الذهنية عند الفيلسوف ليست بثابتة في أنفسها، بل ثبوتها بوجودها الذهني، فلاشئيتها للماهية من حيث هي عند القائل بالأعيان أيضاً، كما أن الوجود العلمي ليس بوجود مستقل عن وجوده تعالى عنده؛ بل هو نفس وجود الحق، فالأعيان عنده كلها موجودة بوجود الحق لا بوجودات أنفسها.

قوله: على مرتبة من الوجود...

و هي المرتبة الوجودية الظلية اللازمة للوجود البحت الواجبي، نظير وجود لوازم الماهية بتبع وجود الماهية الموجودة، التي هي موجودة بتبع الوجود.

فالوجود الإمكانى موجود بذاته، والماهية موجودة بالوجود، ولوازمها موجودة بوجودها التطلفي، فكذلك الحال في الأعيان الثابتة، فإنها من قبيل لوازم الماهية للأسماء، وإن الأسماء والصفات - كما قيل - من قبيل الماهية له تعالى لو افترض له ماهية، فالوجود الأحدي البحت موجود بوجود نفسه، والأسماء والصفات ظلال وجوده الأقدس والأعيان الثابتة لوازم تلك الأظلة. فكأنهم قصدوا من التعبير بالأعيان مرتبة من الوجود، وهي المرتبة الظلية للذات الأحدية السرمدية، وتلك المرتبة الظلية هي النشأة العلمية، فهي نظير ظلية الموجودات الذهنية للنفس الإنسانية.

و هذه المرتبة الظلية للأعيان الموجودة بالوجود العلمي غير موجوديتها في العين بنفس وجوداتها الخاصة الإمكانية، وهي النشأة العينية؛ ولذا عبروا عن تلك المرتبة بالثبوت قبلاً للوجود.

هذا نهاية ما يقال في بيان تأويل المصنف لقول الصوفية وإن كان كلامه لا يخلو من خفاء.

أقول: ويمكن إرجاع قول الصوفيّة بالأعيان الثابتة إلى قول المشائين بالصور المرتسمة، بناء على تأويل المصنّف للأعيان.

قوله: وهو المثل النورية ...<sup>١</sup>

و قد يعبر عنها بالمثل الأفلاطونية، والمثل جمع للمثال. والمقصود منها: أن لكل نوع من الأنواع المادية فرد عقلائي ومثال نوراني مجرد من المادة وهو صورة علمية عينية تامة جامعة لجميع كمالات نوعه بالفعل، والمثال عندهم مناط علمه تعالى التفصيلي بذلك النوع، إذ هو فرد ثابت غير دائر ولا زائل، ويسمى عندهم بـ «رب النوع»؛ إذ هو كالمربي والمرشد الملهم للأفراد المادية لذلك النوع.

قوله: ولكنها ليست مناط علمه التفصيلي ...

يقصد من ذلك نفي حصر مناط علمه التفصيلي بالمثل لا إنكارها.

قال الصدر في أسفاره:

هذا المذهب وإن كان منصوراً عندنا [...] لكن في جعل هذه الصور مناطاً للعلم الأزلي

الكمالي الإلهي السابق على كلّ ما سواه، بحث<sup>٢</sup>.

قوله: بارتسام صورها في العقل<sup>٣</sup>.

إذ لا تليق الأجسام المادية لشرف الحضور عنده تعالى وللمتول بين يديه.

آئينه شو جمال پرى طلعتان طلب جاروب زن به خانه و پس میهمان طلب

قوله: إلى عقل الأول...

أي علم الأول. والوجه في التعبير عن العلم بالعقل، هو أن العقل يطلق على المرتبة

الأعلى من العلم، وهي العلم الكلّي الذي لا يتغير.

قوله: أتباع الضوء للمضيء...

١. انظر تعليق المصنّف في شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٧٦، التعليق: ١٥.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٨٨.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٤٦.

فإنّ المضيء لا علم له بضوئه ولا قدرة له عليه بل المضيء فاعل بالطبع للضوء، وكذا الحارّ؛ فإنّه فاعل بالطبع للتسخين، بخلاف فعله تعالى؛ فإنّ له علماً تفصيلياً سابقاً عليه، وفعله بإرادته وعلمه.

قوله: فهو مع كونه متّحداً بالعالم...

أي إنّ العلم حال كونه متّحداً مع العالم غير زائد على ذاته يكون متّحداً كذلك مع المعلوم، وقد عبّر المصنّف عن المعلوم بالمعقول؛ لإخراج العلم الإحساسي، فالمعقولات هي الحقائق الكلّية التي تدركها العاقل بدون وساطة للحواس في إدراكها.

و على هذا القول وقع الاتحاد بين العقل والعاقل والمعقول، فالعاقل إذا أدرك صورة معقولة فوجود تلك الصورة هو نفس وجود العاقل.

قوله: إذا العلم الإحساسي منتف عنه...

العلم الإحساسي بالمعنى الأعمّ يقابل التعلّل، فيشمل الإدراكات الحسيّة والخياليّة والوهميّة، وبالمعنى الأخصّ يختصّ بإدراك المدركات الحسيّة.

و المراد من المدرك الحسيّ: ما يدرك بإحدى الحواس الظاهرة وإدراكه يتحقّق بوقوع المدرك في المادّة الحاضرة عند المدرك - بفتح الراء في الأول وكسره في الثاني - ولا يتحقّق هذا الإدراك إلّا باحتفائه بهيئات خاصّة من الكمّ والكيف ونحوهما من العوارض المشخصّة.

و المراد من المدرك التخيليّ: ما تحضره القوّة المتخيّلة عند نفسها من صورة المدرك الحسيّ عند فقدّها عن الحسّ، ولا يتحقّق تخيل تلك الصورة إلّا بعد إدراكها بالحسّ مرّة واحدة، وقد تأخذه القوّة المتخيّلة مبادئ إدراكاتها عن الحسّ فيركّبها وتشكّل صورة أخرى غير موجودة عند الحسّ فتسمّى «قوّة متصرّفة».

والمراد من المدرك الوهمي: معنى متعلّق بالمحسوس غير مدرك بإحدى الحواس فلا محالة يكون ذلك المعنى جزئياً.

والمقصود من المعنى الذي يقابل الصورة أمر مدرك بغير الحواس مثل ما تدركه السخلة من أمر معنوي من الذئب فتخاف منه وما يدركه الرضيع من أمه، ويسمى بالمحبة والشفقة.

قوله: على ما نسب إلى المشائين<sup>١</sup>.

فإن العلم الإحساسي متقوم بالحواس الخمسة الجسمانية، وذاته تعالى مبرأ عن الحواس، وهم يقولون: إنه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه الكلّي؛ فإن الكلّي أمر ثابت لا يتغير وإدراكه يكون بلا واسطة غير متوقّف على حسّ وآلة، بخلاف الجزئي؛ فإنه متغير وإدراكه مشروط بآلة جسمانية.

قوله: مع شوب تخيل...

لما كانت المبادئ للعلوم المعقولة متخذة من المحسوسات وقد آنست الأذهان البشرية بها يكون أثرها ظاهراً في المعقولات الصرفة التي يتمثلها الإنسان، فيشبه تلك المعقولات حين إدراكها بالمحسوسات تشبيهاً طبيعياً لا اختيارياً.

وقد ذكر المصنّف في تعليقه<sup>٢</sup> أمثله لذلك؛ ولهذه الجهة صارت سيرة الأساتيد إعطاء الحكم بالمثال لفهم المتعلّمين؛ إذ المثال أمر جزئي، وهو أقرب وأشدّ سنخية مع علومهم الإحساسية، كما أنّ كثيراً من الناس يقنعون بالتمثيل أكثر من البرهان، والقصص والحكايات أقوى تأثيراً في نفوسهم من الأبحاث البرهانية.

قوله: وثانيهما...

الفرق بين القسم الثاني والثالث هو أنّ المقصود من القسم الثاني العلم الإجمالي بالقوة وبالإمكان، وهو علم اكتسبه من العلوم التفصيلية وحصلت الملكة من ممارستها. والمقصود من القسم الثالث، هو العلم الإجمالي بالفعل الذي هو خلاق لبيان التفاصيل كالعلم الذي يستحضره الأستاذ ساعة التدريس لبيان المطالب واحداً بعد واحد.

١. انظر الأسفار الأثرية، ج ٦، ص ١٨٢، تعلية الهيدجي على المنظومة، ص ٣٦٢.

٢. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٨٢، التعليق: ٤٠.

قوله: فذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول...

و البرهان على ذلك: أَنَّ المعلول حَدّ ناقص لعلته وظهور لها والعلّة حَدّ تامّ لمعلولها و مظهره له، وعلمه تعالى بذاته المتعالية علم بالحدّ التامّ للمعلول الأول، وهذا علم تفصيلي به.

قوله: وإجمالي بماعده من الممكنات...

و البرهان على ذلك: أَنَّ ذاته المتعالية حقيقة تلك الممكنات بنحو أعلى؛ فَإِنَّ النقص متحقّق في الممكنات ولانقص في ذاته المتعالية. إذن تكون الذات كمال الممكنات، و هي معلولة لذاته المتعالية بالواسطة، والمعلول بالواسطة متأخّر عن علته الأولى بنقصين:

أحدهما: من ناحية الواسطة التي هي المعلول الأول، وهذا النقص هو الإمكان. و ثانيهما: من ناحية نفس ذلك المعلول. ومن المعلوم أَنَّ المتحقّق في العلّة الأولى كمال هذا المعلول دون نقصه، ولكنّ النقص في المعلول الأول خفيّ وغير ظاهر؛ لقربه إليه تعالى، بخلاف غيره من المعلولات؛ فَإِنَّ النقص فيها ليس بخفيّ؛ لبعدها عنه تعالى. فكلّما تكثرّت الوسائط قلّ القرب وكثر البعد.

و على هذا القول يتفاوت العلم الإجمالي في مرتبة الذات بالنسبة إلى المعلولات المترتبة؛ إذ كلّما تصير الوسائط أكثر يصير النقص أظهر والقرب أقلّ.

قوله: وصورة علميّة له تعالى...

و ذلك علمه التفصيلي وعلمه الإجمالي بالنسبة إلى المعلولات في مقام الفعل لافي مقام الذات. وكلّ موجود مع قطع النظر عن حضوره لديه تعالى ومع قطع النظر عن كونه معلوماً بالتفصيل لديه؛ من جهة حضور ذاته عنده، فهو علم تفصيلي لمعلوله الأول وعلم إجمالي لمعلولاته التي صدرت منه بالواسطة.

ثمّ لا يلزم أن يكون علمه التفصيلي بكلّ ممكن في مرتبة واحدة، بل كما تكون الممكنات معلولات مترتبة بحسب الوجود كذلك تكون مترتبة بحسب كونها معلومة

تفصيلاً، فكلّ سابق علم تفصيلي للاحق وإجمالي لما بعد ذلك اللاحق.

غور في أن علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشرافية  
قوله: بالعقل البسيط<sup>١</sup>...

قد عرفت أن المراد من العقل هو المرتبة الأعلى من الإدراك، وهو إدراك كلي لا يتطرّق إليه تغيّر للمدرك - بالفتح - وذلك إدراك نفس حقيقة الشيء من دون حدّ من حدوده العارضة له، كما أن المراد من البساطة هو عدم حصول التكتّر في المدرك - بالكسر - من ناحية مدركاته المتكثّرة. فالإدراك بنحو العقل البسيط هو العلم في مقام الذات، كما أن المدرك - بالفتح - هو جميع حقائق الأشياء بنحو اللفّ، و ذلك نظير كاشفيّة الكلي العقلي عن الأفراد.

إذن العقل البسيط علم إجمالي بجميع الأشياء في عين الكشف التفصيلي، وسيأتي بيانه.

قوله: والإضافة الإشرافية...

الإدراك بنحو الإضافة الإشرافية هو العلم في مرتبة الفعل؛ ولذا وقع مؤخراً في العنوان، ولعلّ السبب في تقديمه في البيان أنها أسهل تناولاً للمتعلّم. والمقصود من الإضافة الإشرافية، هو الوجود المنبسط على كافّة الماهيات الإمكانية، وهو فيضه المقدّس الذي يستفيض منه جميع الممكنات، وهو رحمته الواسعة التي وسعت كلّ شيء، وهو نور وجهه الذي أضاء جميع الماهيات الظلمانية المستضيئة بضوئه.

ومّا يجدر بالذكر أنّه ليس للإضافة الإشرافية مضاف إليها بحسب الواقع، فلا تحقّق للمضاف إليه بدون هذه الإضافة؛ فإنّ المضاف إليه فيها هو الماهيات، ولا تحقّق لها من

١. لمزيد الاطلاع حول هذا المبحث راجع الأختار الأربعة، ج ٦، ص ٢٣٩.



دون الوجود، فالإضافة الإشراقية متحققة بالمضيف والإضافة، وهي الوجودات؛ فإنها تعلقات صرفة وروابط مسحوة، ونفس حقيقة الإضافة هي التعلق المحض، فالوجودات تقوم بذاته المقدسة قياماً صدورياً، والصدور هو نفس الإضافة الإشراقية. قوله: الذات علّة لذات ما عدا...

يقصد المصنّف بيان البرهان الذي أقامه المحقّق الطوسي ﷺ لإثبات أنّ فعله تعالى عين علمه وأنّ الإضافة الإشراقية نفس علمه تعالى في مقام فعله<sup>١</sup>. والبرهان مركّب من كبرى واحدة وصغريات ثلاث: الأولى: أنّ ذاته تعالى علّة لذات ما عداها من مخلوقاته، وقد ثبت ذلك ببراهين التوحيد.

الثانية: أنّ علمه تعالى بذاته المتعالية علّة لعلمه بمخلوقاته ومعلولاته. وقد ثبت بذلك أنّ العلم بالعلّة عين العلم بالمعلول بنحو أعلى. الثالثة: أنّ العلتين - وهما العلّة لوجود المعلولات والعلّة للعلم بها - متحدتان؛ إذ العلم بذاته المقدسة عين لذاته المقدسة، وقد ثبت ذلك بالبرهان. وأمّا الكبرى فهي متى اتحدت العلل اتحدت المعلولات بالضرورة وإلاّ لزم صدور الكثير عن الواحد البسيط من جميع الجهات، فكما أنّ الذات علّة للوجودات الإمكانية وعلم بها فكذلك الموجودات معلولة لها ومعلومة لها. وإذا فرض عدم اتحاد المعلولات مع المعلومات يلزم صدور أمرين منه تعالى: وجود الموجودات وعلمه بها وذلك على تقرير المصنّف لهذا البرهان.

### العلم بالإضافة الإشراقية

قوله: فعلمه قد كان نوريته....

بعد الفراغ عن إثبات اتحاد معلولاته ومعلوماته قصد المصنّف تفرّيعاً عليه، وهو أنّ

١. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٩، وانظر الأستار الأرمية، ج ٦، ص ٢٢٢-٢٢٣.

علمه تعالى بالموجودات إنما يكون بالإضافة الإشراقية، كما أن الإضافة الإشراقية نفس وجود الموجودات.

ونقول في سبيل توضيح كون العلم نوراً: إن العلم الحقيقي - الذي ينقسم إلى الحضورى والحصولي - عبارة عن انكشاف الشيء وظهوره لدى العالم.

فإن كان الشيء بنفسه منكشفاً لدى العالم به فهو العلم الحضورى، وإن كان بصورته منكشفاً لديه فهو العلم الحصولي.

و بما ذكرنا في تفسير حقيقة العلم تبين صحة حمل النور على العلم؛ لأن النور هو الظاهر بذاته المظهر لغيره، وذلك من صفات العلم أيضاً؛ لأن العلم ليس إلا الظهور والانكشاف، وذلك يدور مدار نوريته. وما أحلى قوله ﷺ: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»<sup>١</sup>.

قوله: لكن لا النورية المصدرية...

العلم نور، لا بالعمل الأولي؛ لأنهما متغايران بهذا الحمل، فمفهوم النور شيء، ومفهوم العلم شيء آخر. والمراد أن العلم والنور متعديان بالعمل الشائع، وأن حقيقة العلم من مصاديق النور.

قوله: ولا النورية الحسية...

قد يطلق النور ويراد منه ذلك الأمر المنبسط على ظواهر السطوح المظهر للمبصرات، وهو فاقد للشعور والإدراك. وقد يطلق ويراد منه معنى أجل وأوسع من ذلك، وهو الحقيقة الظاهرة بذاته المظهرة لغيره، ويكون ذلك الأمر المظهر للمبصرات أحد مصاديق ذلك المعنى. وإن اتحد العلم مع النور كونه من مصاديق المعنى الثاني، لا المعنى الأول؛ لأن حقيقة العلم مغايرة مع حقيقة ذلك النور الخارجي وإنهما متباينان.

قوله: الممكنة للثاني...

١. هو حديث منسوب إلى النبي ﷺ. وقد نقله في جامع الأثرار ومنيع الأنوار، ص ٥١٣ و ٥٨١.

لأنّ وحدتها عددية وأما الوحدة الحقيقية فلا ثاني لها.

قوله: بل النورية الوجودية...

قال المصنّف في تعليقه: «عليك بمقابلة أوصاف نور الوجود الحقيقي بأوصاف النور الحسي كلّاً بموازنه»<sup>١</sup>.

أقول: الاستقلال وصف للنور الوجودي، والعرضية وصف للنور الحسي، والقيام بالنفس وصف للنور الوجودي والقيام بالجسم وصف للنور الحسي، والحياة وصف للأول وفقدانها وصف للثاني. وإنّ النور الوجودي مع قطع النظر عن حياته وشعوره في نفسه يتقوّم به شعور كلّ شاعر بخلاف النور الحسي؛ فأنّه ليس بشاعر في نفسه فضلاً عن تقوّم شاعر به.

قوله: مواضع الشعور المستمرة...

هي المدركات الفلكية من نفوسها وعقولها، وأما غير المستمرة فهو المدركات الحيوانية والإنسانية؛ لأنّ الشعور والإدراك دائمي للفلك ومستمرّ له، فلو غفل عنه لحظة لتوقّفت حركته وهي محال.

وأما غيرهما فيمكن أن يراد منه العقول الكلية؛ فإنّها ليست بجسمانية حتّى تدرك بالآلة ويتصوّر فيها مواضع للشعور، كما يمكن أن يراد منه الموجودات التي لا شعور لها كالأجسام.

وإنّ قوله: «المنبسط على ظواهر السطوح» في وزن قوله: «النافذة في أعماق الأشياء»؛ لأنّ شميّة الأشياء إنّما تتحقّق بنور الوجود، وبدونه لا ظاهر لشيء ولا باطن، وقوله: «المظهرة للمبصرات خاصّة» في وزن قوله: «المظهرة لكلّ الماهيات»؛ لأنّ بدون نور الوجود تبقى الماهيات كلّها في ظلمات العدم، وقوله: «اللاحق بها الأفعال» في وزن قوله: «ولا أقول لها ولا تتغيّر حال»، وقوله: «الممكنة للثاني» في وزن قوله:

«ولانثاني لها»؛ إذ كلّ ما فرضته ثانياً للوجود فهو هو دون غيره.

قوله: ولا أمثال...

جمع المثل. ومثل الشيء مغاير له في التشخيص ومتّحد معه في الماهيّة، وكيف كان فالمثل هو الثاني للشيء، ولانثاني لحقيقة الوجود كامراً.

قوله: وكان نوريته قدرته...

قد تبيّن أنّ نورية المعلومات عبارة عن انكشاف الموجودات بحقائقها لدى بارئها وعن إشراقه تعالى عليها. وهذه الإضافة الإشراقية منه تعالى قدرة أيضاً؛ لأنّها أفيضت من ذاته المقدّسة مصحوبة بالشعور والمشيشة؛ لأنّ القدرة هي الإفاضة بالشعور والمشيشة، كما أنّ الأوصاف الثلاثة، وهي الإضافة والإضاءة والإفاضة، من مميزات حقيقة النور.

قوله: كما أنّ علم النفس...

إنّ صفحة نفس الأمر وصعائف الأعيان بالنسبة إلى ذات الواجب بمنزلة صحيفة الذهن بالنسبة إلى النفس الناطقة، فكما أنّ الموجودات الذهنية مخلوقات للنفس كما أنّها معلولات لها وموجودات بإشراقها، كذلك كلّ موجود في العين مخلوق ومعلول للباري، وأنّ وجوده بإشراق منه تعالى، وكما لا يوجد شيء في الذهن إلّا وهو نفس علم النفس وقدرتها كذلك كلّ موجود في العين علمه تعالى وقدرته. «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»<sup>١</sup>.

قوله: بقوة النفس...

أما في اليقظة فكما يجاهد الله، الأسدين الضاريين واقتراسهما للخبيث في حضور المأمون الخليقة العباسي. فقد روي ذلك عن الرضا<sup>٢</sup>.

١. حلية الأولياء، ج ١٠، ص ١٢٠٨ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٣٢، ح ٢٢.

٢. هون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٧١.

وأما في النوم فكلّ ما يراه النائم فهو من مخلوقات نفسه، وكذا جميع ما يراه المغمى عليه وغيره من الصبيان والمجانين والمرضى وضغفاء النفوس في بعض الأحوال.

قوله: وهو الوجود المطلق المنبسط...

يظهر من المصنّف في شرح قوله: «إنّ الوجود مع مفهوم العدم» أنّه قد يوصف مفهوم الوجود بالإطلاق والتقييد فيراد من الوجود المطلق ما هو المحمول في الهليات البسيطة في القضايا الثنائية، كقولنا: «العقل موجود».

و يراد من الوجود المقيد ما هو المحمول في الهليات المركبة في القضايا الثلاثية، كقولنا: «الإنسان موجود له الكتابة» فيعتبر عنه بقولنا: «الإنسان كاتب» وقد يوصف بالإطلاق والتقييد حقيقة الوجود فالوجود المطلق ما لا يكون محدوداً بحدّ خاصّ، وهو نفس حقيقة الوجود التي هي عين حيثيّة الإبقاء عن العدم الجامعة لكلّ الوجودات بنحو أعلى وأبسط. والوجود المقيد هو المحدّد من تلك الحقيقة كوجود الإنسان.

وقد أطلق المصنّف هنا الوجود المطلق على معنى ثالث، وهو الوجود الإمكاناني الذي وسع جميع الممكنات، في قبال الوجود الواجبي الذي أطلق عليه الوجود الحقّ، وفي قبال الوجود الخاصّ الإمكاناني الذي أطلق عليه الوجود المقيد.

قوله: وإنّما قلنا انتسابه الإشراقي...

ولم يقل: قدرته انتساب، لإخراج الانتساب المقولي؛ لأنّ النسبة المقوليّة مفترقة إلى طرفين: المنسوب والمنسوب إليه، وبدونهما لا تتحقّق لتلك النسبة، بخلاف النسبة الإشراقيّة: فإنّها قائمة بطرف واحد، وهو المنسوب إليه. وأما المنسوب فلا تتحقّق له قبل حدوث النسبة؛ لأنّ المنسوب في هذه النسبة هو الماهيّة، وتتحقّقها إنّما يكون بسبب تلك النسبة.

إنّ النسبة في النسبة المقوليّة متأخّرة بالذات عن المنتسبين، بخلاف حالها في النسبة الإشراقيّة: فإنّها متقدّمة على المنسوب، وهو متأخّر عنها.

ويمكن أن يقال: إنَّ النسبة في الإشراقية هي نفس المنسوب حقيقة والتغاير بينهما اعتباري.

قوله: إذ صرف الوجود...

و هو الوجود المأخوذ بشرط لا، وهو الوجود الحق، هو الوجود الواجبي المبرأ عن نقائص الإمكان، وهو الوجود الذي لا ثاني له ولا غير، وهو حقيقة الحقائق، فلا معنى لتحقيق نسبة وإضافة بينه وبين غيره؛ إذ لا غير له، فكل ما فرضته غيره فهو ظهوره وعنوانه وشأن من شؤون، ومن المعلوم أنه لانفسية للظهور أمام الظاهر ولا استقلال للعنوان أمام المعنوي؛ فإنَّ الظهور والعنوان من الأمور المرآتية، وحقيقتها عين التعلُّق والربط، فالظهور فإنَّ في الظاهر، والعنوان فإنَّ في المعنوي، والظهور هو الظاهر لا غيره، والعنوان هو المعنوي دون سواء، كما أنَّ نسبة الفيض إلى المفيض نسبة الفيء إلى الشيء، لانسبة الشيء إلى الشيء، وذلك أمر حقيقي واقعي وليس بأمر لحاظي اعتباري. قوله: فلا يبقى طرفاً متحصلاً...

إشارة إلى ما ذكرنا في بيان معنى الانتساب الإشراقي، من أنه قائم بطرف واحد لا الطرفين، وذلك بحسب الواقع. وأما بحسب الاعتبار فيتصوّر لها طرف آخر.

قوله: يفنى كل مستشرق...

و هو الماهيات والوجودات الإمكانية.

قوله: ليس بهذه الصور المرتسمة...

يعني أنَّ علوه تعالى ليس بتلك الصور العلمية التي ارتسمت في تلك الذات المتعالية؛ لأنها خارجة عن الذات زائدة عليها، بل علوه تعالى بنفس ذاته المقدسة التي هي علم محض، وأنه تعالى يعلم الأشياء في مقام ذاته علماً إجمالياً لا يوجب تكثّر المعلوم في علمه الذي هو عين لذاته.

إنَّهم يقصدون من العلم الإجمالي ما هو نظير العلم بالكلي العقلي في عالم المفاهيم، إنَّ العلم بالكلي العقلي علم بأفراده إجمالاً لا تفصيلاً وإن كان علماً بنفس ذلك الكلي تفصيلاً.

والذي حداهم إلى القول بنفي العلم التفصيلي عن مقام الذات توهم استلزامه تكثرًا في الذات وصيرورتها مجتمعا للماهيات المتخالفة؛ لأن العلم عين المعلوم وغير ذلك.

#### العلم بالعقل البسيط

قوله: لبعض أبناء الحقيقة...

و هو عظيم الحكماء الإلهيين صدر الدين الشيرازي<sup>١</sup>.

قوله: أي وجوداً واحداً بسيطاً.

يعني أن المراد من العلم الإجمالي عند بعض أبناء الحقيقة ليس ما هو المراد منه عند المشائين، بل المراد أنه وجود واحد بسيط في وحدته وبساطته جميع الوجودات وكلّ الكمالات، ولكن بنحو اللّف والجمع لابنحو النشر والفرق؛ فإن ذاته المتعالية هي أعلى المراتب الكمالية لعقيقة الوجود حال كونه غير متناه في كماله، فهو تعالى كلّ الكمال وكلّ الوجود؛ ولذا كانت جميع الوجودات حاضرة لديه بحضور ذاته لدى ذاته، فذاته المتعالية كمال تلك الوجودات. ومن المعلوم أن حقيقة الشيء وشيئته الشيء بكماله؛ إذ النقص خارج عن حقيقة الشيء والشيء غير متقوم بنقصه وفقدانه، بل الشيء متقوم بواجديته، وواجديّة الشيء كما له وحقيقته، فالعلم بحقيقة الشيء علم بكماله، والعلم بكمال الشيء هو العلم بنفس ذلك الشيء.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فارجع البصر إلى بعض ما تلونا عليك سابقاً، وهو أن كلّ علّة هي وجود كامل لمعلوله وحدّ تامّ له، وكلّ معلول وجود ناقص لعلّته وحدّ ناقص لها، والبرهان الإتي مبتني على الكلّيّة الأولى، والبرهان اللّمي مبتني على الكلّيّة الثانية.

١. انظر الأضداد الأربعة، ج ٦، ص ٢٦٣ وما بعدها.

٢. انظر الأضداد الأربعة، ج ٢، ص ٣٦٨.

ولما كانت العلّة هي المعلوم بنحو أكمل فالعلّة الواحدة بنفس جميع معلولاتها بنحو أكمل وعين لمعلولاتها بنحو اللف، كما أنّ المعلولات عين لعلّتها بنحو النشر فهي ظهورات علّتها، فقد ثبت أنّ العلم بالعلّة هو العلم بمعلولاتها بنحو أكمل.

إذن تكون ذاته المقدّسة، العالم كلّ بنحو أكمل وأشرف فهو تعالى العالم الأسمى الأعلى، مثلاً إذا فرض وحدة العالم نفساً وإدراكاً، لكان العالم موجوداً واحداً حاضراً عند نفسه ومنكشفاً ذاته لدى ذاته حال تحقق التكثر والتفرّق والتباين بين أجزائه، فيكون واحداً بنفسه متكثرّاً بأجزائه.

إذا تبيّن ذلك فنقول: إنّ ذاته المتعالية هو العالم، وإن شئت قلت: جميع العوالم، ولكن بنحو اللف والوحدة والبساطة، وهو كمال العالم، فحقيقة العالم بنفس ذاته المقدّسة القيوم لجميع ما سواه، فتكون ذاته المقدّسة عالماً تفصيلاً بجميع الموجودات والعوالم بنفس علمه بذاته المتعالية.

ولا يشذّ عن حيطة علمه مثقال ذرة، بل يستحيل ذلك وإلا لزم تخلف المعلوم عن العلّة ووجود الممكن بلاعلّة.

ثمّ إنّ العلم بعلّة الشيء أتمّ وأشرف من العلم بنفس الشيء؛ إذ العلم بنفسه علم بكماله وحقيقته وعلم بنقصه وحدّه. والنقص والحدّ خارج عن الشيء، فالعلم بنفس الشيء علم بحقيقته وبغيره، ولكن العلم بعلّة الشيء علم بحقيقته فقط. والعلم بالعلّة لا يقع الخطأ فيه؛ من جهة عدم التباس المحدود بعده والحقيقة بنقصها العارض لها. قوله: ومع الوجود مطلقاً...

يعني كما أنّ الماهيّة تغاير ماهيّة أخرى كذلك الماهيّة تغاير الوجود مطلقاً، أي بجميع مراتبه؛ فإنّ الماهيّة حدّ الوجود، وهو أمر عديمي، والعدم والعدمي بعيدان عن الوجود غاية التباعد.

و المراد من مراتب الوجود المعني من قوله: «مطلقاً»، ما أشار إليه قبلاً من الوجود الحقّ الصرف، والوجود المطلق الذي هو فعل ذلك الوجود، والوجود المقيد الذي هو



الأثر لذلك الفعل.

ثم إنَّ الوجود المطلق هو الوجود المنبسط، والمرتبة الثالثة من الوجود هي الوجود المقيّد، والمقصود منه الموجودات الإمكانية المضافة إلى الماهيات المتكثّرة من حيث العدد، المضيقّة من حيث المرتبة.

قوله: لم يكن في الأزل فكيف كان...

و أنت إن كنت أحطت بما تلونا عليك تعرف بأنّه لا وقع لهذا السؤال؛ لأنّ ذات كلّ شيء كان في الأزل وكيّنوته الأزلّي، إمّا كان بوجود كماله وبحقيقته الأعلى في الأزل. و بعبارة أخرى: للشيء تحقّقان: تحقّق كماله أزلّي بسيط واجبي، وتحقّق حدوني إمكاني نقصي، ولما كنّا نحن ضعفاء الإدراك؛ من جهة توغلنا في المادّيات لانستطيع أن ندرك التحقّق الأشرف الكامل للأشياء، فصار ماندر كه هو التحقّق الأخسّ الإمكاني للأشياء، فإنّ النسبة موجودة بين الإدراك والمدرّك.

قوله: بالسلب البسيط...

قد يطلق السلب البسيط ويراد منه الليسيّة التامة في القضايا الثنائية، وقد يطلق ويراد منه السلب التحصيلي الذي يقابل السلب العدولي.

ثم إنَّ السلب التحصيلي قد يكون بانتفاء المحمول كما هو المتبادر من القضية السالبة، وقد يكون بانتفاء الموضوع وإذا قصد فهو محتاج إلى ذكر قرينة.

إذا تبين ذلك فنقول: إنّ المراد من قوله: «بالسلب البسيط» وهو السلب التحصيلي الذي يكون بانتفاء الموضوع، فالسلب في قوله: «لم تكن ذات كلّ شيء في الأزل» منتفٍ بالموضوع، يعني لم يكن للشيء ذات في الأزل حتّى يصحّ أن يتعلّق به العلم. قوله: وكذا النحو الأظهر...

ظهور الماهيّة بالتجلّي العلمي الذي هو الفيض الأقدس باصطلاح أصحاب المعرفة، و يستمرّ عندهم بالعين الثابت في الحضرة الواحديّة<sup>١</sup>، أتمّ وأظهر من ظهورها بالتجلّي

١. أنظر شرح فصوص الحكم للخميري، ج ١، ص ٤٥ وما بعدها.

العيني الذي اصطالحوا عليه بالفيض المقدس؛ لأنَّ وجودها العيني حادث ناقص ممكن وظهورها العلمي قديم كامل واجب.

فتبين أنَّ جامعيَّة الوجود الأحدي لم تخصَّ الوجودات فقط، بل تشمل الماهيات، ويحتوي عليها بوجودها الأشرف الأكمل العلمي.  
قوله: غير متناه شدة...

إنَّ ظهور الماهية بالنور غير المتناهي في الشدة وتحققها بالوجود البسيط الجامع لجميع الأسماء والصفات الكمالية، غير ملازم لترتب آثارها عليها؛ لأنَّها آثار الوجود الإمكانى، وليست بآثار الماهية. والمترتب على الماهية في ذلك الصقع الشامخ آثار الوجود الواجبي الذي تحقق به الماهية بالحمل الأولي، وقد عرفت تسميته بالعين الثابت. كما أنَّ المتحقق بهذا الوجود الإمكانى أيضاً هو الماهية بالحمل الأولي. ولو كان بالحمل الشائع لزم تحصيل الحاصل. نعم تتحقق الماهية بالحمل الشائع بتحققها بالوجود الإمكانى وإن شئت أن تعرف تحقق الماهية وظهورها بالوجود الواجبي فانظر إلى تحققها بالنفس، بالوجود الذهني حيث لا يترتب عليها آثارها في هذا الوجود؛ فإنَّ هذا للنفس لاللماهية، فلذا يترتب عليها آثار النفس، فالأعيان الثابتة لازمة لأسمائه وصفاته تعالى لزوماً غير متأخر عن الوجود، نظير لوازم الماهية إن افترض له تعالى ماهية.

فكما أنَّ الماهية الذهنية متحققة بتحقق النفس وموجودة بوجودها فكذلك الماهية الأزلية موجودة بوجود أزلي واجبي الذي هو غير متناه في الكمال والشدة، وهو وجود واحد جمعي، وهذا الوجود الواحد البسيط في عين وحدته جميع الأشياء بكمالاتها، وقد استعار المصنّف لهذا المعنى بقوله: «بدالله مع الجماعة»<sup>١</sup>.

ثم إنَّ المقصود من قوله: «كيف وإذا ظهرت الماهيات...» إلى آخره، أنَّ الماهيات إذا

كانت ظاهرة في عالم الإمكان بالوجودات المختلفة الإمكانية، فهي أولى بالظهور بوجود واحد جمعي كمال في الأزل، وهي ظاهرة به كلّ الظهور.  
قوله: العلم حصل في الأزل...

لفظ «الأزل» بحسب اللغة يفيد معنى القدم وما لا بدء له، وتستحيى الإشارة من المصنّف إلى معناه بحسب اصطلاحهم.

و بيان مراده في هذا الكلام: أنّ نفس العلم حصل في الأزل دون المعلوم؛ فإنّه ليس بحاصل فيه، إذ المقصود من المعلوم هو الماهية الخارجية، وهي الموجودة بوجودها الإمكاناني الحادث، بخلاف العلم فإنّه موجود بوجود واجبي قديم، فالعلم واجب والمعلوم ممكن، والعلم قديم بسيط والمعلوم حادث مركّب، والعلم علّة والمعلوم معلول.

قوله: فللعلم حكم وللمعلوم حكم آخر...

و أنت بعد الإحاطة بما تلونا عليك في الحاشية السابقة يسهل عليك الوصول إلى مغزى هذا الكلام، فراجع.

و أمّا التعبير عن الماهية المتحقّقة في الخارج بالمعلوم فهو تعبير علمي وليس بتعبير فلسفي؛ إذ يقال لها في اصطلاح الفلسفة: المعلوم بالعرض، والمعلوم بالذات عند الفلسفي متحد مع العلم مصداقاً وحكماً ولا تغاير بينهما.

قال المصنّف معلقاً على هذا الكلام:

فبطل قول من يقول: لم يكن في الأزل إلّا علم الذات بذاته لا العلم بغيره؛ إذ لا غير في الأزل». لأنّا نقول: العلم بالغير في الأزل؛ لا الغير أو المعلوم<sup>١</sup>.

أقول: لما كان الموجود الأزلي موجوداً واحداً جمعياً فلا غير في الأزل، بل كلّ ما يتصوّر كونه غيراً فهو عين، إذ الغيرية قد حدثت فيما يزال، وكلّ غير فيما يزال فهو في

الأزل، وليس متحققاً بوجوده الناقص، بل هو متحقق بوجوده الكامل. إذن فعلم الذات بذاته، هو العلم بالغير بوجوده الكمال.

قوله: مراتب الدهر...

إن مراتب الدهر تفرق عن مراتب الزمان؛ فإن موجودات مراتب الدهر توجب الاختلاف بحسب المرتبة الوجودية في الموجودات الدهرية، بخلاف مراتب الزمان؛ فإنها لا توجب ذلك، فالموجودات الزمانية كلها عرضية بحسب المرتبة الوجودية وإن كان بعضها سابقاً بحسب الزمان، فاختلاف الموجودين بحسب المرتبة الدهرية ينافي المعية الوجودية، ولكن اختلاف الموجودين بحسب المرتبة الزمانية غير مناف للمعية الوجودية.

و اعلم أن الدهر ليس بوعاء للموجود الدهري، بل هو نازل منزلة الوعاء له؛ إذ الدهر هو عين وجود الموجود الدهري، فلذا تكون مراتب الدهر تابعة لمراتب وجود موجوداته.

قوله: فحيط بالحادث وإن لم يكن الحادث فيه...

إحاطة شيء بشيء قد تكون من قبيل إحاطة الظرف بالمظروف فيكون المحاط موجوداً في المحيط، وقد تكون الإحاطة قيومية ولا يلزم فيها كون المحاط موجوداً في المحيط.

قوله: وقد يراد به مبدأ ما هو نازل منزلة...

لفظ «الأزل» كما أشار إليه المصنف يطلق في اصطلاحهم<sup>١</sup> على معنيين: أحدهما: القدم، وهو ما لا أول له، فالأزلي يطلق على الموجود الذي لم يسبقه عدم كالباري عز اسمه، كما يطلق على المعدوم الذي لم يسبقه الوجود مثل أعدام الحوادث؛ إذ لا أول لعدميتها.

١. انظر كتاب التعريفات، ص ٣٢؛ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٧٩.

ثمَّ إِنَّ الْأَزْلِيَّ أَعَمٌّ مُطْلَقاً مِنَ الْقَدِيمِ؛ فَإِنَّ الْقَدَمَ مُخْتَصٌّ بِعَدَمِ مَسْبُوقِيَّةِ وَجُودِ الشَّيْءِ بِمُطْلَقِ الْعَدَمِ سِوَاءِ أَكَانَ الْعَدَمُ مُجَامِعاً أَوْ مُفَارِقاً، فَلَا يَتَأَوَّلُ عَدَمَ مَسْبُوقِيَّةِ عَدَمِ الشَّيْءِ بِالْوُجُودِ، كَالْمُسْتَحِيلِ؛ فَإِنَّهُ أَزْلِيٌّ لَكُنْهُ لَيْسَ بِقَدِيمٍ. فَكُلُّ قَدِيمٍ أَزْلِيٍّ وَلَيْسَ كُلُّ أَزْلِيٍّ قَدِيمٍ.

ثانِيهما: مَا هُوَ نَازِلٌ مِنْزِلَةَ الْوَعَاءِ لِمَبْدَأِ السَّلْسَلَةِ الطَّوِيلَةِ النَّزُولِيَّةِ، وَذَلِكَ هُوَ الْبَارِي عَزَّ اسْمُهُ، وَفِي التَّعْبِيرِ بِنَازِلٍ مِنْزِلَةَ الْوَعَاءِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ لِيْزَاتِهِ الْمَقْدَسَةَ وَعَاءً، فَإِنَّ الْعَالَمَ السَّرْمَدَ هُوَ نَفْسُ وَجُودِهِ تَعَالَى وَأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ. وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ هَذَا الْمَعْنَى مِنْ لَوَازِمِ الْمَعْنَى الْأَوَّلِ؛ فَإِنَّ مَالِمَ يَسْبِقُ وَجُودَهُ بِالْعَدَمِ هُوَ الْمَبْدَأُ لِلْمَوْجُودَاتِ دُونَ غَيْرِهِ. قَوْلُهُ: كَمَا يَرَادُ بِالْأَبَدِ الْمُنْتَهَى...

وَيَقْرَبُ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى مَعْنَاهُ اللَّغْوِي؛ فَإِنَّ لَفْظَ «الْأَبَدِ» بِحَسَبِ اللَّغَةِ، هُوَ الدَّائِمُ وَالْدَّهْرُ<sup>١</sup>، وَيَقَعُ ظَرْفُ زَمَانٍ لِلتَّأْكِيدِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ كَقَوْلِكَ: «لَا أَفْعَلُهُ أَبَداً» وَالْأَبَدِي، هُوَ الَّذِي لَا آخِرَ لَهُ.

قَوْلُهُ: جَامِعَةٌ لِكُلِّ الْوُجُودَاتِ...

فَإِنَّ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ كُلِّ الْأَشْيَاءِ، وَالْمُرَادُ مِنْ بَسِيطِ الْحَقِيقَةِ، هُوَ الْبَسِيطُ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ بِجَمِيعِ الْاِعْتِبَارَاتِ وَالْحَيْثِيَّاتِ<sup>٢</sup>.

وَالْبَرَهَانُ عَلَى ذَلِكَ: أَنَّ الْهَوِيَّةَ الْبَسِيطَةَ لَوْ لَمْ تَكُنْ جَامِعَةً لَجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ، لَكَانَتْ ذَاتَهُ مُصَدِّقاً لِمَفْهُومَيْنِ: أَحَدُهُمَا: كَوْنُ نَفْسِهِ، وَالثَّانِي: لَا كَوْنُ غَيْرِهِ، فَيَكُونُ ذَاتَهُ مَرْكَباً بِحَسَبِ اِعْتِبَارِ الْعَقْلِ وَتَحْلِيلِهِ مَرْكَباً مِنْ حَيْثِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ؛ وَقَدْ فَرَضَ كَوْنَهُ بَسِيطاً مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ. وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهُ لَا اتِّحَادَ بَيْنَ مَفْهُومِي كَوْنِ نَفْسِهِ وَلَا كَوْنِ غَيْرِهِ؛ لَا سِتْحَالَةً كَوْنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ أَمراً وَاحِداً.

١. لسان العرب. ج ١، ص ٤٠؛ المصباح المنير، ج ١، ص ٤.

٢. انظر الأضفار الأربعة، ج ٢، ص ٣٦٨ وما بعدها.

فإن قلت: إن استحالة وحدة الوجود والعدم فيما إذا أضيفا إلى أمر واحد؛ فإن وحدة الموضوع شرط في التناقض لا ما إذا أضيفا إلى أمرين ككون نفسه ولاكون غيره. قلت: ما ذكرته فهو في عالم الدلالة والصدق، وذلك بديهي وأما في عالم الحقائق فلا يشترط ذلك، فكيف تجتمع حقيقة العدم وحقيقة الوجود في محل واحد ولو اختلف المضاف إليه فيهما، فالأول حقيقة السلب والثاني حقيقة الإيجاب. نعم ذلك نظري محتاج إلى الإثبات.

قوله: مثاله الإنسان الكامل...

يشترط في المثال أن يكون أمراً ميبّناً وثابتاً. ومن المعلوم انتفاء الوصفين في هذا المثال؛ فإن جامعية الإنسان الكامل لكل ما في الوجود كلام عرفاني، وهو عند الفلسفي نظري محتاج إلى الإثبات وإنه لا يقلّ عن الممثل في الإجمال.

ولقائل أن يقول: لما كان الإنسان الكامل هو الفرد الممتاز من النوع العالي، فيكون كمال جميع الأجناس التي يصدق عليه متحقق فيه، والفرد الممتاز من كل نوع جامع لجميع كمالات النوع، فالفرد الممتاز من الإنسان الجامع لجميع كمالات الإنسانية، هو الإنسان الكامل، وذلك لاريب فيه؛ لأنه الكمال المرموق لما دونه من الأجناس والأنواع الواقعة في طريقه، وإنما الإشكال في كون الإنسان الكامل هل هو جامع لكمالات الأنواع التي لم تقع في طريقه ولا تصدق عليه، وهي الأنواع المتشعبة من الأجناس؛ فإنها غير واقعة في طريق الإنسانية وليست الإنسانية هي الغاية المرموقة لها ليكون الإنسان الكامل جامعاً لكمالاتها.

و بعبارة أخرى: إن الأشرف في السلسلة الطولية حائزة لكمالات جميع حلق السلسلة الواقعة في طوله، وأما حيازته لكمالات بقية الحلق التي تكون بالنسبة إليه عرضية، فهو أول الكلام. والأنواع المتشعبة من الأجناس عرضية بالنسبة إلى نوع الإنسان، فلا يلزم أن يكون هذا النوع نوعاً كمالياً لها فكيف يفرد منه؟!

اللهم إلا أن يقال: إن الكمال الوجودي للإنسان الكامل في مرتبة العقل الأول الذي

هو المبدأ لجميع شعب السلسلة الطولية التي تحتوي على جميع الموجودات فيكون الإنسان الكامل جامعاً لكلّ كمال جميع الموجودات الإمكانية.

قوله: من الصور والمعاني والأشباح...

الصور في اصطلاحهم تطلق على الموجودات التي تدرك بإحدى الحواس الخمسة الظاهرة، وهي الموجودات الخارجية، يطلق عليها الصور؛ من جهة أنها فعليات الأشياء.

و المعاني تطلق على الموجودات التي تدرك بالقوة الواهمة، وهي من الحواس الباطنة كما سيجيء في مبحث النفس. وأما الأشباح فيمكن أن يكون المراد منها موجودات عالم المثال، وهو خيال العالم عندهم. كما يراد من الأرواح النفوس.

قوله: أي مقام الفعل...

إنما فسر العلم الفعلي بذلك؛ لأنّ العلم الفعلي حسب اصطلاحهم يطلق على معانٍ أشهرها ما يقابل العلم الانفعالي، وهو الصورة المنتقشة في الذهن من الخارج، والعلم الفعلي بهذا الاصطلاح هو الصورة المنقوشة في الذهن بإيجاد من النفس، وهي التي تصير سبباً لوجود المعلوم في الخارج، مثل الصورة التي يرسمها المهندس في ذهنه ثم يخرجها إلى الخارج فيبني مثلها.

قوله: بما هو العلم سبق...

الصواب تنكير لفظ العلم، فقد مرّ منه أنّ للعلم حكماً وللمعلوم حكماً آخر؛ فإنّ الحكم مرتّب على نفس العلم لا على علم خاص، كما هو الحال في المعلوم أيضاً، فوجود الأشياء بما هو علم سابق وبما هو معلوم متأخّر. كما أنّ وجود الأشياء بما هو علم أطبق بالعلم الذاتي وبما هو معلوم أطبق بالعلم الفعلي - أي العلم في مقام الفعل - وبما هو علم لا يتغيّر ولا يتبدّل وبما هو معلوم يتغيّر ويتبدّل.

قوله: فلا تتوهم أنّه ليس مقدّماً على المعلومات...

قد أوردت على مذهب الشيخ الإشراقي في العلم القائل بكون علمه تعالى التفصيلي

بالإضافة الإشراقية<sup>١</sup> أمور أشار المصنّف إلى ثلاثة منها وأنها غير واردة على مذهبه: أحدها: ما أشار إليه بقوله هذا: «إنّه ليس مقدّماً على المعلومات». وبيانه أنّ لازم مذهب الشيخ أنّ لا يكون العلم التفصيلي مقدّماً على المعلومات، من جهة اتّحاد الصور العلميّة مع الصور العينيّة؛ فإنّ الإضافة الإشراقية التي هي الملاك للعلم التفصيلي عنده نفس الوجودات، لكنّ المصنّف بقوله: «لاتتوهم»... إلى آخره أراد الإشارة إلى عدم ورود هذا الإشكال على مذهبه القائل بكون الملاك للعلم التفصيلي هو العقل البسيط؛ إذ على هذا القول يكون الوجود العلمي للأشياء سابقاً على وجودها العيني.

قوله: لأنّ الصور العلميّة...

هذا تعليل للمنفى للنفى، وقوله: «لأنّ وجودها»... إلى آخره تعليل للنفي.

قوله: وكذلك لا تغيير في وجودها بما هو علم...

إشارة إلى دفع إشكال آخر عن مذهبه ممّا أورد على مذهب الشيخ. وبيانه: أنّ قوله بالعلم، مستلزم للقول بوقوع التبدّل والتغيير في علمه تعالى؛ ضرورة وقوعهما في الصور العينيّة، وعدم ورود هذا الإشكال على مذهب المصنّف واضح فلا يحتاج إلى التوضيح. واعلم أنّ هذين الإشكاليين غير واردين أيضاً على مذهب المشائين في العلم التفصيلي القائلين بكونه بالصور المرتسمة.

قوله: لا ينبغي أن يقدر طريقة الشيخ...

إذ يجاب عن الأوّل بأنّ العلم السابق على المعلوم هو العلم الإجمالي في مقام الذات، وعن الثاني بأنّ العلم الذي لا يتغيّر هو نفس العلم الإجمالي.

قوله: بل القدر فيه...

إشارة إلى ثالث الإشكالات الواردة على مذهب الشيخ الإشراقي في علم الباري تعالى، وهذا أيضاً وارد على مذهب المشائين في العلم.



قوله: وليس مجد وكمال...

دفع لما ربّما يتوهم وروده على مذهبه، وهو أنّ القول بأنّ العلم التفصيلي بالأشياء في مقام الذات بالعقل البسيط مستلزم للقول باستكمال ذاته المقدّسة بذلك العلم؛ فإنّه الكاشف للأشياء لدى الذات<sup>١</sup>.

وبيان الدفع: أنّ انكشاف الأشياء لدى الذات ليس بنفسها ولا بوجودها الأخص؛ فإنّ هذا الانكشاف ليس بكمال، بل الكمال والمجد بانكشاف وجود الأشياء لديه تعالى بوجودها الأشرف الأعلى، وذلك بسبب انطواء الوجودات الكماليّة للأشياء في وجوده تعالى انطواءً أزليّاً وأبديّاً، وهذا الانكشاف يكون بانكشاف ذاته المقدّسة لدى ذاته. ومن المعلوم أنّ هذا الانكشاف ليس بعادث، بل هو قديم أزليّ بقدم الذات وأزليّتها، فأين الاستكمال؟ بل هو الكمال غير المتناهي بالفعل وهو قديم أزليّ.

قوله: حضور النحو الأعلى...

النحو الأعلى من الوجود عبارة عن الوجود الذي لانقص فيه، وهو الكمال المحض. والنحو الأعلى من كلّ وجود لا يقع التكثر فيه؛ فإنّه من لوازم الأنحاء السفلى من الوجود، ولو افترض التكثر في النحو الأعلى من الوجود لزم الخلف؛ فإنّ التشتّي ملزوم للفقدان والوجدان، فيلزم أن يكون كلّ وجود من أنحاء الوجودات العالية المفترضة واجداً فاقداً، والفقدان ليس إلّا النقص، فأين الكمال المحض؟

قوله: تارة بالانطواء وتارة بالاستبعا...

الأوّل اصطلاح عرفاني<sup>٢</sup> والثاني اصطلاح فلسفي، والتعبير بالانطواء بالنظر إلى المعلوم وفنائه في المعلوم الأعلى، لكنّ التعبير بالاستبعا يكون بالنظر إلى العالم؛ فإنّ عالميّة بذاته مستلزم لعالميّة بما عداه.

١. انظر تعليقة الحكيم السزوّاري على شرح المنظومة، ج ٣، ص ٥٩٩، الرقم: ٤٨.

٢. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٤١.

قوله: فذاته عقل بسيط...

العقل البسيط في اصطلاحهم<sup>١</sup>، هو المرتبة الأعلى للعلم، وتسمّى النفس في هذه المرتبة روحاً. والمراد منها هو العلم الإجمالي الخلاق للعلوم التفصيليّة، فهي متأخّرة عنه، وكالمعلول بالنسبة إليه، وتسمّى النفس في مرتبة العلم التفصيلي قلباً. لكن العلم التفصيلي في الباري عزّ اسمه ليس بمتأخّر عن علمه الإجمالي؛ فإنّ علمه الإجمالي الذي هو عقل بسيط عين الكشف التفصيلي، ويمكن استفادة هذا المعنى من تنكير العقل البسيط في قوله: «فذاته عقل بسيط».

قوله: بنحو أعلى وأبسط...

صفة للمعقول، فإنّ المراد من المعقول هو الماهيّة التي صارت متعلّقة للعلم، ووجودها بنحو أعلى عبارة عن وجودها المجرد عن جميع النقائص والتميّزات، وذلك معنى بساطة الشيء، فقوله: «و أبسط» عطف تفسيري لقوله: «أعلى».

قوله: وأحياء وبرهن عليه...

قال في الأسفار: «و لم أجد على وجه الأرض من له علم بذلك»<sup>٢</sup>.

و صرّح المصنّف في تعليقه هنا بأنّ الحقّ معه في هذا القول<sup>٣</sup>.

قوله: كلّ الوجود وكلّه الوجود...

الفقرة الأولى مفيدة لكون ذاته المقدّسة كلّ الأشياء؛ فإنّ شئنيّة كلّ شيء بوجوده، فهو كلّ البهاء والكمال؛ إذ لا بهاء ولا كمال إلّا بالوجود. ومسألة الكثرة في الوحدة، و هي التوحيد، فإنّه عبارة عن إرجاع الكثرة إلى الوحدة وجعل الكثير واحداً، كما أنّ التكثير جعل الواحد كثيراً.

والفقرة الثانية مفيدة لبساطة ذاته المقدّسة، فذاته ليست إلّا الوجود، لا أنّه ذات ثبت

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٣٩.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٨٠.

٣. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٥٩٩، التلويح: ٥٠.

له الوجود. وقد مضى في صدر الكتاب إثبات أن الحق ماهيته إتيته.  
ثم إن مجموع الفقرتين مرادفة لما اشتهر من قولهم: «بسيط الحقيقة كل الأشياء  
وليس بشيء منها»<sup>١</sup>.

قوله: وما سواه على الإطلاق...

كان الأنسب أن يجعل الفاء مكان الواو، فإن هذا الكلام فرع على قوله: «هو كل  
الوجود» وقوله: «كل البهاء». وقوله هذا يشير إلى اتصاف ما سواه، وهي الممكنات  
جميعاً بالفقر الذاتي وأنه لا إتيه لها في قبال الواجب تعالى.

قوله: فهو الهو الحق المطلق...

قد يطلق الحق ويراد منه الموجود الحاصل بالفعل، وبهذا الاعتبار لا يطلق الحق  
على الهولي؛ إذ لافلعية لها بجميع معنى الكلمة. وقد يطلق ويراد منه الموجود الذي  
لا سبيل للبطلان إليه، وهو المراد؛ إذ لو كان كل هوية من رشعات هويته، فكل هوية  
سبيل للبطلان من ناحية ذاته، وإنما جاءه الحق من ناحية علته، لكن لا سبيل للبطلان  
إلى ذاته المقدسة من أي ناحية؛ فإنه واجب الوجود بالذات وواجب من جميع الجهات.  
وذلك هو المراد من اتصاف الحق بالمطلق، فهو الموجود المطلق الذي لا يأتبه الباطل  
من بين يديه ولا من خلفه.

ثم إن دخول لام التعريف على الضمير، كما ترى، لكنهم قالوا: «ما على المطرب أن  
يعرب».

قوله: ولا هو على الإطلاق إلا هو...

أي لاهوية على الإطلاق إلا تلك الهوية الواجبة، وما سواه باطل كله. ذلك هو  
التوحيد، فإن أمره دائر بين النفي والإثبات كما تفيد كلمة التهليل.  
قوله: وإلى أن قولهم، البسيط...

١. انظر شرح المنطوق، ج ٣، ص ٥٩٩، التعليق: ٥٠.

عطف على قوله: «إلى مسألة الكثرة في الوحدة».

قوله: يتحاشى عنه العقول الوهميّة...

و السر في تحاشيهم زعمهم أنّ القول بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء مستلزماً للعقول باختلاطه تعالى بالأشياء الخسيسة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

و لو كان الأمر كما توهموه في معنى هذه العبارة لكان غلطاً في نفسه؛ لاستحالة مثل هذا الشيء موجوداً واحداً فضلاً عن كونه بسيطاً، بل يكون أشياء متعدّدة وحقاتق متكرّرة، فالمراد أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء من حيث الكمال؛ فإنّه الوجود الأشرف الأعلى للأشياء، وهو الوجود المنزّه عن الحدود والتعيينات والنقائص والفقدانات، والشاهد على ذلك العقد السلبي المنضمّ لهذا العقد الإيجابي، وهو قولهم: «و ليس بشيء منها» أي بسيط الحقيقة ليس بشيء من الأشياء من حيث نقائصها وفقداناتها، واختلاف العقدين بحسب الحيثيّة يخرجهما عن التناقض.

قوله: وكلمته التي هي أولى كلمة...

و هي كلمة كن التكوينيّة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>١</sup>

قوله: إنّّه كان عينه...

الضمير في قوله: «إنّه» راجع إلى قوله: «الوجود المنبسط على هياكل الممكنات أعني أمره»<sup>٢</sup>.

قوله: وبيان الدفع...

و يمكن الدفع بوجه أقرب إلى البحث الفلسفي، بأن يقال: نخtar الشقّ الثاني، وهو أنّ الوجود المنبسط أمره وفعله، وليس بعينه، ولا يستلزم ذلك القول بفقدان العلم به في مرتبة الذات؛ فإنّ العلم به في رتبة سابقة، وهي مرتبة الذات موجود بوجود أعلى

١. يس (٣٦) الآية ٨٢.

٢. انظر شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٠١.

وأشرف، وهو عين الذات، كما أن العلم به في نفس مرتبته موجود أيضاً، وهو العلم في مقام الفعل.

قوله: فكما أن الوجود الرابط...

الوجود الرابط، هو مصداق الربط وحقيقته، وهو الذي يربط الصفة بالموصوف، فهو وجود ثالث غير وجوديهما، فإذا قلت: «زيد قائم» فهناك وجودات ثلاثة: وجود زيد الذي هو وجود الموصوف، ووجود قيام الذي هو وجود الصفة، ووجود القيام لزيد، وهو الوجود الرابط، وهو المقوم للعقود الإيجابية بحيث لو انتفى لانتفى العقد الإيجابي إلى العقد السلبي، ويسلب القيام عن زيد. وبذلك تمتاز القضية المعدولة المحمول عن السالبة البسيطة: فإن الوجود الرابط موجود في الأولى دون الثانية.

فالوجود الرابط هو الربط بالحمل الشائع وبحسب نفس حقيقته ولا استقلال له بحسب التحقق ولا بحسب اللحاظ، بل تحققه فإن في تحقق الطرفين. ولو لوحظ مستقلاً لخرج عن كونه وجوداً رابطاً.

ثم إن لهذا الربط أنحاء، فقد يكون حلولياً كما في قيام العرض بالمعروض، وقد يكون صدورياً كما في قيام العلة بالمعلول، وقد يكون صدورياً حلولياً كما في قيام الضرب بالضارب والمضروب، وقد يكون حقيقياً كما مر، وقد يكون اعتبارياً كما في قيام الأمر بالأمر والمأمور والمأمور به. والجامع بين جميع أنحائه هو الربط المحض وعدم الاستقلال بحسب الوجود وفنائه في غيره، وذلك الغير مقوم وجودي له، ولا ماهية له. بل هو وجود صرف وأضعف مراتب الوجود: إذ لا قابلية له للماهية؛ فإن ثبوت ماهية لشيء ملازم للاستقلال بحسب نفس ماهيته فيخرج عن كونه رابطاً فالوجود الرابط لا استقلال له بأي معنى من المعاني، وذلك معنى قول المصنف: «لأنفسية له».

قوله: أو المعنى الحرفي...

ما ذكرناه في بيان حقيقة الوجود الرابط آتٍ لبيان حقيقة المعنى الحرفي، غاية الأمر

أن الوجود الرابط مختصّ بعالم الحقائق والثبوت، لكنّ المعنى الحرفي يختصّ بعالم المفاهيم، فالمفهوم من كلمة «من» هو الربط الخاصّ لمطلق الربط، وكذا الحال في سائر المعاني الحرفيّة، فالمعنى الحرفي لاستقلاله بحسب نفس المفهوم بحيث إذا لوحظ مستقلاً لخرج عن كونه معنى حرفياً ولدخل في المعاني الاسميّة؛ ولذا أشكل عليهم كيفيّة وضع ألفاظ الحروف لمعانيها، فإنّ الوضع موقوف على لحاظ الموضوع له مستقلاً وتفصّوا عن الإشكال، بكون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً.

وإذا أردت زيادة توضيح لذلك فاصغ لما نتلو عليك وانظر إلى كلمة «الظرفيّة» التي جعلوها تفسيراً لكلمة «في» واجعل الأولى مكان الثانية وقل: زيد ظرفيّة دار في قولك: زيد في الدار، فترى أنّ الأولى ليست بجمله، بل هي كلمات معدودة بخلاف الجملة الثانية، فإنّها كلام تامّ. والفرق بينهما عدم وجود ربط بين زيد ودار في الأولى ووجود ربط بينهما في الثانية، فكلمة الظرفيّة لاتدلّ على الربط الخاصّ بمعناه الحرفي، بخلاف كلمة في فإنّها دالّة عليه وجعلت من الكلمتين كلاماً تامّاً، والتفاوت بين معنى كلمة الظرفيّة وكلمة «في» أنّ الأول مستقلّ بحسب نفس المفهوم والثاني غير مستقلّ لانسيّة له. وذلك هو الفرق بين مدلول كلمة «المرأة» ومدلول كلمة «جسم خاصّ شفّاف» فإنّ قوام حقيقة الرأسيّة بدم استقلالها بحسب اللحاظ.

قوله: والفيض المقدّس والأقدس...

الفيض الأقدس هو التجلّي العلمي، والفيض المقدّس هو التجلّي الفعلي، وهما من اصطلاحات أرباب العرفان، وقدمرّ توضيح المراد منهما فلا وجه لتكرار يوجب الإطالة.

قوله: لزم أن يتصوّر ما هو أكمل من الواجب...

ذلك يتمّ بيهان التوحيد وإلّا فلا يمنع من القول بوجود واجبات متفاوتة في الشرف والكمال، ويكون ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، حتّى لا ينافي التعدّد مع البساطة.

قوله: ومن هذا يعلم أن لا وجود خارجاً عن حيطة...

ظاهر هذا الكلام يفيد أن البرهان الذي أقامه على نفي وجود واجب أكمل يدل أيضاً على نفي وجود ممكن خارج عن حيطة وجود هذا الواجب؛ إذ لو كان كذلك لزم وجود واجب أكمل من هذا الواجب؛ فإن ذلك الموجود يكون من ذاك الواجب لا من هذا، فذاك أكمل من الواجب الذي لا يكون ذلك الموجود من صقعه.

و للنظر فيه مجال؛ لاحتمال كون ذلك الموجود الممكن مماثلاً لما صدر عن هذا الواجب أو أخس منه، فلا يستلزم كون ذلك الواجب أكمل إلا إذا فرض عجز هذا الواجب عن صدور مثله، وفرض العجز يدفعه الوجوب من جميع الجهات. وكيف كان فلاصلة لهذا الكلام بدفع شبهة ابن كتمونة بقولهم: «بسيط الحقيقة كل الأشياء» كما ادّعاء الفاضل الهيدجي في تعليقه.<sup>١</sup>

غور في رد حجة المشائين على كون علمه تعالى بالارتسام

قوله: حجة المشائين...

لم أجد خلافاً بين الإلهيين من أصحاب الفلسفة في ثبوت علم الباري بالأشياء إجمالاً، وأنه عين ذاته المقدسة، ويعلمه بذاته المقدسة فيكون علماً أزلياً.

ولما كان العلم بالشيء من الحقائق التي تتقوّم بالإضافة - فيستحيل تحقّق العلم بدون المعلوم - اختلفوا في علمه التفصيلي بالأشياء في الأزل، يعني قبل وجود الأشياء؛ فإن العلم الأزلي يجب له معلوم أزلي، فقال المشاؤون: إنه بالصور المرتسمة الزائدة على الذات وأنوا بهذه الحجة<sup>٢</sup>.

لكن لما كان العلم متّحداً مع المعلوم بالذات يمكن إجراء حجتهم في المعلوم، أو في

١. تعلية الهيدجي على المنظومة، ص ٣٧١.

٢. لمزيد الاطلاع عن أقوال المشائين حول الارتسام انظر التحصيل، ص ٥٦٩ وما بعدها؛ الأشعار الأربعة، ج ٦.

ص ١٨٩، ٢٨٦؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٥١٩.

العلم، فنقول: إنَّ علمه تعالى بالأشياء في الأزل لا يخلو من احتمالات ستَّة كلها باطلة سوى واحد منها، وهو كون العلم بالصور المرتسمة العارضة للذات عروض اللازم على الملزوم؛ وذلك لأنَّ الأشياء المتعلقة للعلم الأزلي إمَّا لا تكون لها ماهية ووجود، فيلزم مساواة العلم لعدمه. وإمَّا تكون لها ماهية فقط، فيلزم الثابتات العدمية الأزلية. وإمَّا يكون لها وجود ذهني ارتسامي، وهو المطلوب. وإمَّا يكون لها وجود ذهني اتحادي، فيلزم اتحاد العاقل والمعقول. وإمَّا يكون لها وجود خارجي تجردي، فيلزم المثل الأفلاطونية. وإمَّا يكون لها وجود خارجي مادي، فيلزم أزلية الخلق.

و جميع الاحتمالات باطلة سوى الثالث منها فتعيّن القول به.

و يمكن قرع حجّتهم

أولاً: باختيار الاحتمال الثالث، وهو كون متعلّق العلم ماهية بلا وجود، ولا يلزم منه الثابتات الأزلية العدمية؛ إذ يقال: إنها وإن لم تكن موجودة بوجوداتها الخاصة، لكنّها موجودة بالوجود الواحد الجمعي الواجبي، كما قال به أصحاب المعرفة واصطلحوا عليه بـ «الأعيان الثابتة»<sup>١</sup>، وقالوا: «إنّها ما سمّت رائحة الوجود»<sup>٢</sup>.

وثانياً: أنّ العصر غير حاصر لطرّو احتمال سابع، وهو كون متعلّق العلم وجوداً محضاً بحثاً بلا ماهية. وهذا الاحتمال أقرب إلى التحقيق.

قوله: علمه بالأشياء...

قيل: يجب أن يكون المراد بالأشياء هي الموجودات المادية؛ لعدم مجيء بعض المحذورات اللازمة من الاحتمالات في غير الأشياء المادية.

أقول: يشهد لذلك كون المحذور في الاحتمال الثالث المثل الأفلاطونية؛ فإنّها ليست بمادية، وفي الاحتمال السادس أزلية الخلق.

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٧٠-٧٣؛ التجليات الإلهية، ص ٢٤٤، تعليق ابن سودكين.

٢. انظر الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٩؛ ج ٦، ص ٢٨٢؛ تعليق الهيدجي على المنظومة، ص ٣٦٠.



قوله: انتقض...

بيان النقض: أنه كما أن العلم يكون حقيقة ذات إضافة متقومة بوجود المعلوم كذلك القدرة، فإنها أيضاً متقومة بوجود المقدور، فكما أن العلم الأزلي يقتضي وجود معلوم أزلي كذلك القدرة الأزلية تقتضي وجود مقدور أزلي، فيجب أن يكون العالم أزلياً، بل الحال في القدرة أصعب من العلم؛ فإنَّ للعلم معلوم بالذات، ومعلوم بالعرض، وليس للقدرة إلا مقدور واحد فيلزمهم القول بوجود مقدورات أزلية، وبأن العالم ليس بمقدور للباري، فإنَّ تفكيك القدرة عن المقدور محال كما يستحيل تفكيك العلم عن المعلوم، ومثله الحال في الإرادة وسائر الصفات الإضافية كالخالقية والرازقية والمحيي والمميت.

و يمكن دفع النقض عنهم بأن العلم والمعلوم أمران متلازمان، بخلاف القدرة والمقدور؛ فإنه يجوز أن تكون القدرة حالية والمقدور استقبالياً؛ وذلك لأنَّ القدرة صفة حقيقية تعرضها الإضافة فما لم تعرضها الإضافة لا يجب ملازمة المقدور معها؛ فإنَّ الملازمة إنما تكون عند عروض الإضافة لها.

فإن أريد بقوله: «تقتضي مقدوراً» المقدور الملازم مع القدرة فهو ممنوع وإن أريد مطلق المقدور سواء أكان حالياً أو استقبالياً فهو صحيح لكنه لا يتم النقض.

قوله: الصورة هنا لا تكفي...

دفع لدخل مقدّر، وهو أن الأشياء لما كانت موجودة في الأزل بوجود صورها المرتسمة على هذا المذهب فلم تفصل القدرة عن المقدور.

و بعبارة أخرى: أنه كما لا يلزم في تحقق وصف العلم وجود المعلوم الخارجي، ويكفي لتحقيق وجود المعلوم بالذات الذي هو صورة للمعلوم الخارجي، كذلك الحال في تحقق صفة القدرة، فإنه غير مفتقر إلى وجود المقدور الخارجي بعينه، إذ يكفي وجوده بصورته.

قوله: لأنَّ وجوده العيني أيضاً مقدور...

بيان الدفع: أنه كما تكون تلك الصور مقدورة كذلك تكون وجودها الخارجي أيضاً

مقدوراً فيجب أن يكون أزلياً مثل القدرة ومثل تلك الصور.

و بعبارة أخرى: أن العلم يتعلّق أولاً وبالذات بتلك الصور، وثانياً وبالعرض بوجودها الخارجي، بخلاف القدرة؛ فإنها كما تتعلّق أولاً وبالذات بتلك الصور كذلك تتعلّق أولاً وبالذات بوجوداتها الخارجية فمقدورية كلتا الطائفتين في عرض واحد.

قوله: والحلّ...

و يمكن تقريب الحلّ ببيان آخر بأن يقال: إن حقيقة العلم هي الانكشاف، وله عرض عريض، فهو حقيقة مقولة بالتشكيك وكون مرتبة من مراتبه أمراً إضافياً متقوماً بالمعلوم غير مستلزم لكون جميع مراتبه كذلك؛ فإن من مراتبه العليا العلم القائم بذاته غير متقدّم بإضافة أصلاً، والحجّة مبتنية على أخذ العلم حقيقة متواطئة، وكيف تكون حقيقة متواطئة والعلم وجود والجهل عدم.

و إن شئت قلت: إن الحجّة مبتنية على قياس علم الواجب بعلم الممكن أو قياس العلم الواجبي الوجودي بعلم الإمكان الماهوي. أين التراب وربّ الأرباب؟! ومثل هذا القياس كثيراً ما يوقع الفيلسوف في الخطأ.

قوله: ولا شكّ أنّها بهذا الاعتبار متأخّرة...

المراد هو المتأخّر الماهوي كتأخّر العارض عن المعروض لا التأخّر الوجودي وإلا يكون العلم الفعلي متقدّماً بحسب الوجود على المعلوم.

قوله: ويراد بها مبادئ تلك الإضافات...

هل يجوز للحكيم التعويل على الإطلاقات اللفظية إلا أن تكون كاشفة عن الحقائق.

فإن قلت: وجود مثل هذه الحقيقة دعوى بلايئة.

قلت: وجود الاحتمال كافٍ مطّرد الفساد في الاستدلال.

غور في مراتب علمه تعالى

قوله: مرّات له...

التعبير لا يخلو من مسامحة؛ إذ الكشف والشهود ليس بمتعمّد، بل المتكثّر هو المنكشف والمشهود، مثلاً إذا وقعت صورتك في مرآيا متقابلة فإنّك تشاهد الصورة في جميعها بشهود واحد وإن كان المشهود متعمّداً، ويدلّ على ذلك قول المصنّف فيما بعد: «فذا مراتب» فإنّه ظاهر في وحدة العلم لكنّه ذو مراتب بخلاف قوله: «مرّات» فإنّه ظاهر في تعدّد العلم.

قوله: في نظائر المقام منسلخ عن الزمان...

و النظائر عبارة عن الموارد التي يكون المقصود هو الإخبار عن أصل ثبوت الفعل بحيث يكون الزمان مفعولاً عنه، فانظر إلى الجمل الشرطيّة، فإنّ الشرط فيها وكذا الجزاء سواء أكان بصيغة المضارع أو بصيغة الماضي يفيد معنى واحداً.  
قوله: إذ للأشياء أكوان سابقة...

كلمة «إذ» تعليليّة ومدخولها بمنزلة البرهان لقوله: «إذ يكشف الأشياء مرّات له».

و توضيح ذلك موقوف على تذكّار أمور:

أحدها: ما تقرّر أنّ علمه تعالى بالأشياء بالعقل البسيط والإضافة الإشراقيّة. والعلم بالعقل البسيط هو العلم في مقام الذات. وأمّا العلم بالإضافة الإشراقيّة فهو العلم في مقام الفعل، فجميع مراتب الوجود حاضرة عند ذاته المقدّسة وتكون معلومة لها تفصيلاً في مرتبة ذاته المقدّسة وفي مرتبة فعله تعالى أيضاً.

ثانيها: أنّ كلّ وجود سابق فهو الوجود الأشرف للوجود المتأخّر فإنّ السابق علّة لللاحق، وقالوا: إنّ العلّة حدّ تامّ للمعلول، فهي كون سابق له وكلّ سابق بالسبق الوجودي فهو أكمل، فللشيء سوى كونه نفسه أكوان سابقة عليه، فالعلم بالسابق هو العلم باللاحق بنحو أتمّ وأكمل، وأنه علم بالشيء قبل وجوده.

ثالثها: أنّ العوالم الكلّيّة أربعة: عالم العقول وعالم النفوس وعالم المثال وعالم الطبيعة، فعالم العقول أشرف العوالم كما أنّ عالم الطبيعة أخسّها.

إذا تذكّرت ذلك فنقول: إنّ وجوده تعالى هو الوجود الأسبق الأشرف لجميع

الأشياء، فهو تعالى عالم بجميع الأشياء في مرتبة ذاته وعالم بها قبل وجودها. وكذا بعلمه بالعقل عالم بجميع الموجودات المتأخرة عن العقل وهكذا، فهو تعالى عالم بجميع موجودات عالم الطبيعة قبل وجودها الخاص بوجوداتها السابقة عليها.

ثم إذا نظرنا إلى عالم العقول وأن لها مراتب بحسب السبق وأن كل عقل سابق أشرف وأكمل من العقل المتأخر نعرف تعدد مراتب علمه تعالى بالأشياء بأكوانها السابقة عليها.

قوله: عالمتا الطبيعي قبل وجودها...

تفيد هذه العبارة اختصاص البرهان بالماهيات الكائنة في عالم الطبيعة فلا يأتي البرهان في عالم العقول جملة ولا في العقل الأول شخصاً.

قوله: كمرائي يتكرر فيها نقوش...

وجه الشبه في تشبيه الأكوام السابقة بالمرائي هو صرف الإراءة وأنه تشبيه عرفي، فإنه بالنظر الفلسفي بصحيح؛ إذ المراد من الصورة المرئية في تلك المرائي إن كان صورة ماهية من الماهيات الطبيعية فيلزم أن تكون تلك المرائي أضعف إراءة من وجود الشيء، فإن المنعكس من الشيء في المرآة هو ظله وعكسه. وإن كان المراد كونها مرآتين للفيض المقدس الصادر من مقام قدسه الأعلى فيلزم أن تكون تلك المرائي متغايرة مع الفيض والحال أنها نفس الفيض.

قوله: بعضهم أسقط سجل الكون...

ولعل البعض صدر أساطين الحكمة، وقد اختلفت كلماته في كتبه، فعّد سجل الكون في بعضها من مراتب العلم، لكنه أسقطه في كثير منها. واحتج لقوله: بأن كل إدراك وعلم فهو بضرب من التجريد عن المادة. وهذه الصورة مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات<sup>١</sup>.

أقول: إنَّ تجريد المعلوم عن المادّة، إنّما هو في العلم الحسولي دون العلم الحضورى؛ فإنَّ فيه يكون نفس الشيء بعرضه ومعروضه حاضراً عند العالم به من دون افتقار إلى تجريد وتعمية والإدراك في العلم الحضورى غير متوقّف على ضرب من التجريد، فالاشتباه نشأ من خلط بين العلم الحضورى والحسولى.

ثمَّ إنَّ المصنّف قد حكى في تعليقه<sup>١</sup> هنا وجهين آخرين لهذا القول: أحدهما: أنَّ العلم والمعلوم بالذات لا يبدّ وأن يكون وجوده للعالم وهذا الوجود الطبيعى موجود للمادّة.

وفيه [أولاً]: أنَّ تقسيم المعلوم إلى [ما] بالذات و[ما] بالعرض من أحكام العلم الحسولى، وإلّا ففي العلم الحضورى ليس إلّا معلوماً واحداً هو نفس الشيء. وثانياً: أنَّ المراد من كون المعلوم بالذات حاضراً عند العالم كونه قائماً به قياماً صدورياً. وأمّا كون شيء موجوداً للمادّة وقائماً بها قياماً حلولياً فهو غير متناف لكونه قائماً بعلمته قياماً صدورياً وحاضراً لديها؛ فإنَّ المادّة بنفسها حاضرة لدى علمتها وقائمة بها قياماً صدورياً.

ثانيهما: أنَّ بناء العلم على الوجود الحضورى، وهذا مشوب بالتباعد المكاني والتمادي الزماني.

وفيه: أنَّ التباعد المكاني يوجب البعد عن عالم محدود المكان، كما أنَّ التماضى الزماني يوجب البعد عن عالم محدود الزمان. وأمّا العالم الذى ليس بمحدود بمكان ولا بزمان، بل هو فوق المكان والزمان، فإنَّ مثل هذا التباعد بالنسبة إليه غير معقول، فهو أقرب من كلّ شيء إلى كلّ شيء.

قوله: عند المشائين...

فيه دلالة على أمرين:

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٠٩ - ٦١٠، التعليقة: ٦.

أحدهما: أَنَّ الإِشْرَاقِيِّينَ غيرَ قائلين بالعلم العنائي<sup>١</sup>، والمقصود منه هو العلم التفصيلي بالنظام الأحسن علماً سابقاً على وجود الموجودات الخارجيّة كيف وهو علّة لها.

والثاني: أَنَّ العلم العنائي عند المصنّف وأصحاب الحكمة المتعالية ليس بالصورة المرسمة العارضة للذات الزائدة عليها، بل هو عبارة عن العلم التفصيلي في مقام الذات الذي اصطلمحوا عليه بالعلم بالعقل البسيط. وقد مرّ بيانه بنحو أو في قوله: أي منشئاً لذلك النظام...

إنما فسرّ العلم الفعلي بذلك؛ لكون هذا الاصطلاح مشتركاً بين هذا المعنى وبين العلم في مرتبة العقل، وهو العلم بالإضافة الإِشْرَاقِيّة. قوله: أي عالم الكون...

هو عالم الطبيعة فإنّ مادّة «كون» وصيغها، مثل الكيان والكائن والكائنات والمكوّن والتكوّن ونحوها، وإن كانت بحسب المفهوم عامّة، لكنّها بحسب الاصطلاح قد خصّصت بعالم الطبيعة وموجوداتها. قوله: لا يمكن نظام أشرف...

و لك أن تبرهن عليه وتقول: إنّه لو أمكن نظام أشرف من هذا النظام لوجد، ولاستحال الاكتفاء بهذا النظام. والتالي باطل؛ لاستلزامه نفي عموم علمه تعالى وقد ثبت عموم علمه، أو نفي قدرته وقد ثبت عموم قدرته، أو ثبوت البخل في ذاته المقدّسة وقد ثبت تنزّهه عن جميع النقائص، فالمقدّم مثله. قوله: وبوجه كلّ العقول أقلام...

القلم مخبر عمّا في الباطن خيراً لا يزول بنفسه وبه يمتاز عن اللسان، فالأسرار المكنونة في الضمائر تصوير منكشفة بالقلم، في الألواح والقراطيس. وهو مخرج لها من

الخفاء إلى الظهور ومن الكمون إلى البروز، لامن اللَّف إلى النشر، فإنَّ القلم مخبر عن علوم تفصيلية والملقى إليه هو الأسرار المنشورة؛ فإنَّ العلم الإجمالي والسرّ الملفوف بما هو كذلك لا يمكن إلقاؤه إلى القلم.

إذا تبين ذلك فنقول: لما كان العقل واسطة بين عالم الوحدة والتجرد والخفاء وبين عالم الكثرة والتقارن والظهور فكأنه مخبر عن ذلك العالم إلى هذا العالم، ستهو بالقلم، أخذاً من القرآن الكريم، فالعلوم الربانية والإفاضة الإلهية تلقى إلى القلم من عالم الغيب، وهو يلقيها إلى اللوح، وإنما صارت جميع العقول أقلاماً؛ لكونها وسائط الفيض وسحائب الرحمة.

و بوجه يكون كلّ موجود أشرف قلماً لمادونه، لكنّ العقل قلم لجميع ما في الوجود.  
قوله: وصور قامت به...

التعبير بالصور لإفادتها معنى التجرد؛ فإنّ كل واحد منها فرد مجرد عقلائي - يعني غير متعلّق بجسم - وسطي بالمثال الأفلاطوني؛ ولكونه موصلاً لإفاضة العالم الأعلى إلى الأفراد الطبيعية من نوعه، تلك المقترنة بالمادة، ستي برّب النوع أيضاً فكأنه المعلم والمربّي لأفراد نوعه.  
قوله: أو بواسطة...

كالصورة الصادرة من بعض العقول الطولية؛ فإنّها قد صدرت من العقل الأوّل بواسطة أو بوسائط.  
قوله: بنحو الارتسام...

اختار المشاؤون أنّ الصور القضائية مرتسمة في العقل الأوّل، فتكون قائمة به قياماً حلولياً، فهي من قبيل العلوم للعقل لكنّ الإشراقية اختاروا قيامها به قياماً صدورياً فتكون الصور من قبيل الأفعال للعقل.  
قوله: عقولاً عرضية متكافئة...

المرضية المتكافئة في اصطلاحهم في مقابل الطولية المترتبة، فيقصدون من

العرضية مالا يكون بينها ترتب علّي ومعلولي، فالصورة الصادرة من العقل الأوّل تكون في عرض الصورة الصادرة من غيره من العقول الطولية.

قوله: قلمه قضاؤه الإجمالي...

لكونه إجمالاً بالنسبة إلى ما بعد؛ فإنّ للإجمال مراتب كما يكون للتفصيل مراتب. ولقائل أن يقول: إنّ التعبير بالإجمال والتفصيل وكذا باللف والنشر بالنسبة إلى العلوم صحيحة؛ لأنّ العلم الاجمالي عين العلم التفصيلي، والاختلاف بينهما بالإجمال والتفصيل فقط، لكنّه بالنسبة إلى الوجودات غير صحيح؛ لأنّ الاختلاف بين العلّة التي هي وجود إجمالي وبين معلولاتها التي هي وجودات تفصيليّة ليست بالإجمال والتفصيل فقط؛ فإنّ العلّة أشرف وجوداً من المعلول وأنها واجبة دون المعلول. فالمعلولات التفصيليّة إذا أجملت ووحدت لاتصير عيناً لعلّتها، وإلا يلزم أن يكون العالم هو الباري تفصيلاً والباري هو العالم إجمالاً، والفلسفي لا يقول بذلك، بل يقول بأنّ الباري كمال العالم والعالم صادر منه.

قوله: وكذا تسمية النفس المنطبعة...

مختار المصنّف في مباحث النفوس الفلكيّة: أنّ لكلّ فلك نفسين: إحداهما: نفس كليّة مجرّدة، فهي للفلك بمنزلة النفس الناطقة للإنسان، وهي التي تدرك المعقولات. والكليّة بمعنى الإحاطة، فهي غير منطبعة في جرم الفلك، وسمّيت هذه النفس بـ«اللوح المحفوظ»<sup>١</sup>. وقد ذكر المصنّف وجه تسميتها باللوح ووجه توصيفها بالحفظ.

الثانية: النفس الجزئية المنطبعة في جرم الفلك المتعدّدة بتعدّد التدويرات والأفلاك الحاوية والمحوّية، وهي للفلك كالخيال للإنسان. وتوصيفها بالجزئية بمعنى أنّها ليست بمحيطة؛ فإنّ إطلاق الكلّيّة والجزئية هنا بحسب اتّصاف الوجود بهما، لا اتّصاف



الماهية. ثم إنهم أطلقوا على النفس المنطبعة لوح المحو والإثبات. وأمّا الوجه في إطلاق اللوح عليه فظاهر. وأمّا الوجه في إضافة اللوح إلى المحو والإثبات؛ فلأنّ الصور القائمة بها جزئية تعتبرها التغيير والزوال.

وهل هما نفسان أو نفس واحدة لها مراتب كنفس الإنسان؟ فللبحث عنه مقام آخر. قوله: وتلك الصور عند المشائين<sup>١</sup>...

فهم يقولون بأنّ الصور المرتسمة في النفوس الجزئية الفلكية، إنّما هي منطبعة فيها وقائمة بها قياماً حلولياً، فليست عندهم قائمة بذواتها.

و لعلّ قولهم بأنّ الموجودات الذهنية أعراض وكيفيات حادهم إلى هذا القول؛ لاستحالة قيام المرض بذاته.

قوله: وعند الإشراقيين المثل المعلقة<sup>٢</sup>...

المثل جمع المثال، وتقييدها بالمعلقة؛ لإخراج المثل الأفلاطونية، فإنّها مجردات محضة. وعالم المثال عند الإشراقيين هو العالم المتوسط بين عالم النفوس وعالم الطبيعة، ولا مادة له وإن كان له مقدار، فيكون لموجوداته طول وعرض، كما هو الحال في الصور المشاهدة في النوم التي هي من مصنوعات قوّة الخيال، وهو خيالنا، لكن عالم المثل المعلقة خيال العالم ومنفصل عنه، وهي الصور القائمة بالنفوس الجزئية الفلكية، ويقال لها الأشباح المثالية، وهي القدر العلمي. قوله: علميّة...

قد ظهر في الحاشية السابقة أنّ القدر العلمي عبارة عن الصور القائمة بالنفوس الجزئية المنطبعة في الفلك، وهي الأشباح المثالية، والقدر العيني عبارة عن الصور الجزئية المنطبعة في الموادّ الكونية بما هي مضافة إلى المبادي العالية.

١. النشأ، قسم الإلهيات (٢)، ص ٣٨٦، النجاة، ص ٦٢٤-٦٢٥.

٢. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ٢٤٢-٢٤٣.

و بعبارة أخرى: الصور الجسميّة والنوعيّة في هذا العالم قدر باعتبار كونها من صنائع الباري وفعل له لا بما هي جوهر.

قوله: مأخوذة بالنسبة إلى المبادئ طولاً...

الصور الجسميّة والنوعيّة المحدودة بالزمان والمكان في عالم الكون قد تلاخط باعتبار أنفسها، فيقال: إنها جوهر مثلاً، أو موجود حالّ في محلّ غير مستغني عنه، أو نحو ذلك.

و قد تلاحظ باعتبار أنها علم الباري وحاضرة لديه أو فعل من أفعاله، فالسيد المحقّق الداماد<sup>١</sup> أطلق اسم القضاء العيني على تلك الصور بالاعتبار الثاني. فإذا أطلق عليه القضاء بهذا الاعتبار وهو أشرف من القدر فإطلاق القدر عليها ليس بعزيز.

### غور في القدرة

قوله: في القدرة...

البحث عن قدرته تعالى إنّما يكون بعد تسليم وجوبه ووحدانيّته بالبراهين.

قوله: لأنّ الفياضيّة لازم النور...

فيه نظر؛ إذ المراد من النور هو الوجود، لا النور الطبيعي. والفياضيّة ليست بلامر لطبيعة الوجود وإن كان لازماً للوجودات العالية؛ إذ الوجودات السفلى ليست بفتاضة، والقول بأنّها ليست بوجود لا يرتضيه الفلسفي وإن قال به أصحاب العرفان.

و إن شئت البرهان على ثبوت القدرة فاصغ لما نتلو عليك: إنّ من البديهي أنّ القدرة هي السبب للوجود فيجب أن يكون وجوداً؛ إذ غير الوجود، وهو المدمّم أو العدمي، لا يصلح لأن يكون سبباً للوجود.

وكيف يجوز أن يكون اللاشيء سبباً لوجود الشيء، مضافاً إلى اعتبار السنخيّة بين

العلّة والمعلول.

قوله: أي الحدوث الزماني...

فسره حتى لا يظنّ به الحدوث الذاتي؛ فإنه يقول به جميع الإلهيين.  
ثم إن المتكلم لما لم يتفطن بوجود ممكن مجرد عن الزمان وكأنّ الممكنات عنده  
محصورة بالزمانيات خصّ انفكاك المقدور عن فاعله بالزماني ولو أنّاً ما في زمان  
موهوم.

قوله: فاعتبروا في مفهوم القدرة انفكاك...

إنّ القائل باستحالة انفكاك متعلّق القدرة يجب أن يقول بتحقيق نحو من الانفكاك في  
جميع الزمانيات حال وجوداتها البقائية، وكلّها وجودات بقائية بناء على استحالة  
الانفكاك؛ فإنّ الوجود البقائي كان معدوماً زمان حدوته.

قوله: واجب الوجود من جميع الجهات...

قد تبين لك فيما علّقناه أنّاً أنّ القدرة عين الوجود، فكلّما كان الوجود أكمل فالقدرة  
أقوى، وكلّما كان الوجود أنقص فالقدرة أضعف، فإذا كان الوجود ممكناً فالقدرة ممكنة،  
وإذا كان الوجود واجباً فالقدرة واجبة. فالواجب الوجود واجب القدرة.

قوله: ويلزمه الشعور...

ملازمة الشعور بالفعل مع إرادته أمر وجداني. فهل يتصور معرفة الصلاح من دون  
طلب للصلاح؟! بل فسرت الإرادة بالعلم بالأصلح، فالإرادة والعلم متلازمان؛ لكنّ  
الإرادة لازم أعمّ، فقد يوجد من دون علم بالصلاح كما في طلب الحيوانات واشتائها.  
قوله: فالحقّ موجب...

يعني فعله الإيجاب وإعطاء الوجوب. ووجوب شيء عبارة عن انسداد جميع  
الطرق التي يأتي من ناحيتها العدم، مثل وجود المانع وفقدان الشرط والمعدّ أو نحو  
ذلك، فإذا انسدت جميع أنحاء عدم شيء استحال عليه العدم، فإن كان الانسداد من ناحية  
نفسه فهو الواجب بالذات ويكون عدمه مستحيل بالذات، وإن كان من ناحية غيره فهو

الواجب بالغير ويكون عدمه ممتنعاً بالغير والمراد من كون الحق موجباً أنه يسدّ جميع أنحاء عدم الأشياء.

غور في عموم قدرته لكل شيء

قوله: خلافاً للتثوية<sup>١</sup> والمعتزلة<sup>٢</sup>....

أما التثوية فهم القائلون بوجود مبدئين للعالم: مبدأ للخيرات والنور وسمّوه «يزدان» ومبدأ للشرور والظلمة وسمّوه «أهرمين» وهما مولودان للحقيقة الأزلية، وسمّوها «فروهر» والفاعل للخير لا يستطيع أن يخلق الشرّ كما أن الفاعل للشرّ لا يستطيع أن يخلق الخير.

وأما المعتزلة فهم القائلون بتفويض أفعال العباد إليهم وإلى مشيئتهم، وفي مقابلهم الأشاعرة القائلين بالجبر وبأن العباد مجبورون في أفعالهم لا اختيار لهم<sup>٣</sup>.

قوله: وهو الإمكان...

فإذا عمّ الإمكان جميع العوالم، والممكن بالذات ممكن من جميع الجهات، وأنه بحسب ذاته أن يكون ليساً، وجميع العوالم عالم واحد، هو عالم الإمكان، فيجب أن يكون المعطي لوجوده إما الواجب، وإما العدم؛ إذ لئلا، والعدم لا يصلح لإعطاء الوجود فتعين الواجب.

قوله: لأنّ غيره لا يخلو عن ملابسة...

حسب ما قرّرنا البرهان لم يحتج إلى هذه المقدّمة.

قوله: سواء كانت إمكاناً ذاتياً أو استعدادياً...

١. انظر اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص ٢٤٥.

٢. انظر شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٠ وما بعدها؛ الأشعار الأربعة، ج ٦، ص ٣٢٥.

٣. عن إبطال الجبر والتفويض وإثبات الأمر بين الأمرين انظر رسالة خير الأثر في الردّ على الجبر والقدر لأية الله حسن زاده الآملّي.

الإمكان الذاتي يعمّ المجزؤ والمادّي، فالمجزؤ ممكن ذاتاً، كما أنّ المادّي كذلك. والإمكان الاستدائي مختصّ بالمادّي لا يعرض المجزؤات.

قوله: نفي إعطاء القوّة للفعل...

إنّ القوّة هي المرتبة الناقصة، والنقص عبارة عن فقدان والعدم، والفعل هو المرتبة الكاملة، والكمال عبارة عن الوجود، والعدم لا يعطي الوجود، لكنك عرفت في التعليق السابق غناء البرهان على النحو الذي قرّرناه عن هذه المقدّمة.

قوله: وثانيها قولنا: إنّ علم الأوّل....

المقصود من هذا البرهان: أنّ قدرته تعالى عين علمه بحسب المصادق والوجود، وأنّ علمه متعلّق بكلّ شيء، تكون النتيجة: أنّ قدرته متعلّقة بكلّ شيء.

ولكن كلامه لا يخلو من اضطراب؛ إذ لاصلة لقوله: «إنّ علم الأوّل فعلي» بالبرهان. وصرى البرهان وكبراه وإن كانتا نظريتين، لكنّه مضى إثباتهما سابقاً.

قوله: ولا تتوهّم الجبر...

إشارة إلى ما أورد على الفلاسفة القائلين بسلسلة العلل والمعلولات في جميع الموجودات، من أنّ لازم هذا المذهب هو القول بالجبر؛ فإنّ المعلول فإنّ أمام علته و محكوم بحسب ذاته بحكم علته.

قوله: من قدرتك واختيارك...

ذلك بيان للمبدأ القريب للفعل، وقوله: «وتصوّر كإيّا» بيان للمبدأ البعيد له، وقوله: «و تصديقك بغايته» ... إلى آخره، بيان للمبدأ المتوسط له.

قوله: مسبوقاً بمبادئه...

مبادئ صدور الفعل أربعة: العلم والمشيئة والإرادة والقدرة، وبانتفاء أحدها يستحيل صدور الفعل، فأكل شيء موقوف على معرفته أولاً والاشتهاء له ثانياً والعزم على الأكل ثالثاً والقدرة عليه رابعاً.

قوله: فاخترارك أيضاً حتم...

فإن الاختيار للإنسان من قبيل الذاتي، وانفكاك الذاتي عن الذات مستحيل.

قوله: فالجواب بالاختيار...

و تقرير الجواب بنحو أوضح: أن معلولات العلة الأولى على صنفين: ذوي العقول وغير ذوي العقول. والصنف الأخير لا إدراك له، فلا إرادة لها، والصنف الأول وجد مختاراً وأوجدته العلة أن تفعل بإرادتها.

ثم إن الفاعل بالجبر - كما مر - هو الذي يفعل على خلاف إرادته، فإحداث الإرادة في أحد بحيث يفعل على طبقها ليس بجبر، فلاجبر في جميع الموجودات، بل هو مستحيل في السلسلة الطولية وعالم الإمكان. نعم الجبر بين الموجودات العرضية ممكن وواقع.

قوله: لا ينافي الاختيار...

مثلاً وجوب الإنسانية لزيد لا ينافي إنسانيته، كما أن وجوب الزوجية للأربعة لا ينافي زوجيته.

و جملة القول: أن وجوب شيء لشيء سواء أكان داخلاً في ذاته أو خارجاً عنها لا ينافي اتصافه بذلك الشيء.

قوله: أظلال القادر المختار...

تقريب آخر لإثبات الاختيار في أفراد الإنسان.

بيانه: أن الظل مماثل لذي الظل من جميع الجهات والخصوميات وإلا لم يكن ظلاً له ولا يتميز ظل هذا عن ظل ذلك.

و لقائل أن يقول: إن الدليل أعم من المدعى؛ فإن غير ذوي العقول من الممكنات أيضاً أظلال للقادر المختار. إلا أن يقال بوجود مراتب للظلال فكلاً يكون الظل أقرب إلى ذي الظل تكون المماثلة أقوى، فتكون في جميع الجهات، وكلما تكون أبعد تكون المماثلة أضعف وتكفي في بعضها.

و احتج المصنف في التعليقة بوجه ثالث قال: «إننا نجد التفرقة بالضرورة

الوجدانية بين حركة اليد المرتشعة وبين حركة اليد الصحيحة بالقصد<sup>١</sup>.  
أقول: هذا الوجه وإن كان مفيداً لإبطال قول الأشعري القائل بالجبر، لكنه ليس بكلام فلسفي.

قوله: الإيجاد فرع الوجود...

إنَّ الإيجاد عبارة عن إفاضة الوجود، وهو متوقف على أن يكون المفيض موجوداً؛ إذا فقد للوجود يستحيل أن يكون معطياً له.

و توضيح كلامه:

أنَّ وجودات الممكنات مخلوقات للباري ومقدورات له؛ إذاً الممكن لا يقدر على إيجاد نفسه؛ فإنه بحسب ذاته معدوم.

ثم إنَّ الإيجاد الحاصلة من الممكنات مخلوقات لها ومعلولات لها؛ إذا الإيجاد فرع للوجود ومعلول له.

و بعد ثبوت هاتين المقدمتين نقول: إنَّ معلول المعلول معلول لعلته. إذن تكون أفعال العباد كلها مقدورات للباري ومعلولات له تعالى.

و بعبارة أخرى: أنَّ العلة الأولى علة لوجود الممكنات، فهي علة لأفعالها؛ إذ علة العلل علة.

قوله: إذ لا وجود حقيقي للممكنات في ذاتها...

قيد «حقيقي» زائد؛ إذ لا وجود للممكن مطلقاً بحسب ذاته سواء أكان وجوداً حقيقياً أم اعتبارياً.

قوله: فلا إيجاد حقيقي لها...

إن كان المراد من قوله: «حقيقي» ما يقابل الاعتباري فغير صحيح؛ إذ الإيجاد الحقيقي للممكنات حاصل قطعاً كما أنَّ وجود الممكن حقيقي بهذا المعنى.

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٢١، التعليق: ١٢.

وإن كان المراد ما يقابل إيجاد الواجب فهو صحيح.

قوله: ولا حول ولا قوة إلا بالله...

تفسيره بلسان الفلسفة أن يقال: الحول هو إرادة الفعل، وهي الشوق المؤكّد المحرّك للمضلات. والقوة، هي القدرة على الفعل، وهي حركة المضلات نحو تحصيل المطلوب. قوله: وباختيار اختيار ما بدا...

الاختيار ليس باصطلاح فلسفي، ويقابله في الفلسفة «الإرادة» والفعل الاختياري هو الفعل الإرادي، وهو لا يكون إلا مقدوراً؛ إذ الإرادة لاتعلّق بغير المقدور.<sup>١</sup> قوله: لو كان الاختيار بالاختيار تسلسل...

توضيح البرهان: أن الاختيار أمر حادث، وكلّ حادث مفتقر في حدوثه إلى محدث، فلو كان محدث الاختيار بحسب طبيعته اختياراً آخر، لزم التسلسل.

و أورد عليه بأن الاختيار اختياري بنفس ذاته لا باختيار زائد حتّى يتسلسل؛ فإنّ الفعل الاختياري اختياري بالاختيار، فيجب أن يكون الاختيار اختيارياً بنفس ذاته؛ لانتهاه كلّ ما بالغير إلى ما بالذات.

أقول: إنّ هذا الكلام منقوض بمثل البياض؛ فإنّ أبيضيّة الجسم بالبياض وأبيضيّة البياض بنفسه لا بأبيضيّة زائدة، وذلك لا ينافي كون البياض حادثاً مفتقراً إلى علّة، فلو كان أبيضيّة البياض ببياض آخر بحسب طبيعته للزم التسلسل.

و الحلّ: أنّ هذا القائل خلط بين أحكام الماهيّة وأحكام الوجود؛ فإنّ كلّ ماهيّة حادثّة وإن كان ثبوت ذاتياتها لها بنفس ذاتها، فالاختيار اختياري بنفس ذاته، لكنّه في وجوده محتاج إلى علّة فلو كانت هي الاختيار لزم التسلسل.

و المقصود بيان استحالة لزوم كون الاختيار بحسب طبيعته بالاختيار وإلا يجوز أن يكون حصول اختيار بالاختيار أحياناً.



قوله: لا ما يكون اختيار الفعل بالاختيار...

يعني أنّ المراد من الفعل الاختياري هو أن يكون معلولاً للاختيار، وليس المراد منه أن يكون اختيار ذلك الفعل معلولاً للاختيار أيضاً، كما أنّ الفعل الإرادي هو الذي يكون منبعثاً عن الإرادة، لا الذي تكون إرادته منبعثة عن إرادة أخرى؛ إذ لو كانت الإرادة بالإرادة لزم التسلسل، إنّ الإرادة منبعثة عن تصوّر المطلوب ثمّ التصديق بغايته ثمّ حصول الشوق المؤكّد إليه ثمّ تأكّد ذلك الشوق، وهو الإرادة.

و اعلم أنّ الاختيار قد يكون بالاختيار، ولكن المقصود إبطال كون حدوث طبيعة الاختيار باختيار آخر.

قوله: فعلنا إلينا فوّضاً...

ذهب القائلون بالتفويض<sup>١</sup>، وهم الطائفة المعتزلة إلى أنّ الإنسان ليس بمفوض في ذاته، لكنّه مفوض في أفعاله، بمعنى أنّ أفعاله معلولات له دون دخالة علّة أخرى في صدور تلك الأفعال، فليس للباري عزّ اسمه قدرة على الأفعال الصادرة من الإنسان؛ إذ هو مفوض في أفعاله تفويضاً تكوينياً.

و بمباراة أخرى: أنّ الواجب جلّ وعلا أوجد العباد وأقدرهم على أفعالهم، فهم مستقلّون في إيجاد أفعالهم على وفق مشيئتهم غنيّون عنه في إصدارها وإنّما الاحتياج إليه في ذواتهم.

قوله: نفسانيّة كانت أو بدنيّة...

الأولى كالملكات الحاصلة من البحث في العلميّات ومن المجاهدات النفسانيّة، والثانية كالملكات الحاصلة من الفنون العمليّة مثل الطبّ والهندسة ونحوهما.

قوله: سيّما بناء على اتّحاد العاقل والمعقول...

إذ بناءً عليه تصير العلوم الحاصلة للإنسان، التي هي المعقولات، متّحدة معه، وهو

١. انظر شرح الأصول الخمسة، ص ٣٩٠ وما بعدها؛ تلخيص السمائل، ص ١٦٣-١٦٦.

عاقلها. هذا ولو لم نقل باتحاد المادّة مع الصورة وبثبوت الحركة الجوهرية.

قوله: حيوان ناطق ماثت...

فسر الموت في تعلية المصنّف بالموت الاضطراري<sup>١</sup>.

أقول: ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ تخمير الذات يتمّ عند الموت الاضطراري؛ فإنّ كلّ صفة للإنسان قبل الموت الاضطراري في معرض الزوال، وبقاؤها ببقاء الإنسان غير معلوم، والتخمير الحقيقي غير ثابت، لكن الصفة التي تبقى ببقاء الإنسان تكون حاصلة لدى الموت الاضطراري والتخمير محقّق.

قال بعض المحشّين:

إنّ القوم قد زادوا لفظ «ماثت» في تعريف الإنسان؛ لإخراج الأملاك والأفلاك عن حدّ الإنسان، لأنّها أحياء ناطقات عندهم<sup>٢</sup>.

أقول: بناءً على كون المراد من النطق إدراك الكليات لا التكلم عن شعور؛ فإنّ ثبوت التكلم عن شعور مثل ما يتكلم به الإنسان للأملاك والأفلاك غير معلوم أو معلوم العدم. قوله: لأنّها في معرض الزوال...

ليس امتياز الملكة عن الحال بكونها ليست في معرض الزوال، بل الميز بينهما أنّ الحال تزول بسرعة والملكة تزول ببطء، فكلاهما في معرض الزوال. نعم لا يزول كثير من الملكات.

قوله: وهذا الوجه الخامس ممّا سنح...

و للقاتل بالتفويض أن يواجه هذا الوجه ويقول: إنّ المقصود من سلب التفويض عن الذوات إنّما هو في حدودها، لا في بقائها. كماله أن يقول: إنّ تأثير الأفعال إنّما يكون في عروض أعراض للذات أو في قيام عرض مقام عرض آخر وإلا فلا تأثير للأفعال في جوهر الذات وحقيقتها، كما يشهد بذلك تعريفهم للملكة وأنها كيّفة راسخة. فما

١. شرح المنظومة، ج ٢، ص ٦٢٤، التعليقة: ٢٧.

٢. تعلية الهديجي على المنظومة، ص ٣٨١.

ادّعاء من تأثير الأفعال في جوهر الذات وتخمين الذات بها أول الكلام.

قوله: للشرك الخفي...

أو للشرك الجلي؛ إذ لازم هذا المذهب صيرورة كل فرد خالفاً مستقلاً لأفعاله، وذلك جعل الأنداد له تعالى. ثم كون تلك الأنداد مخلوقات له تعالى غير منافٍ لهذا الشرك. قوله: كما الوجود منسوب لنا...

إنّ تشبيه فعلنا بوجودنا لا يخلو من خفاء؛ فإنّ نسبة وجودنا إلى الفاعل وإن كانت نسبة صدورية وكذا نسبة فعلنا إليه، ولكن نسبة وجودنا إلينا نسبة حلولية، بخلاف نسبة فعلنا إلينا فإنّها صدورية.

قوله: وهو في عين كونه فعل الله فعلنا...

قال المصنّف في بعض تعليقاته:

إنّ التأثير والایجاد تابعان للوجود؛ إذا الشيء ما لم يكن له الوجود ليس له الإيجاد. و الوجود مطلقاً في الأسباب والمسببات له إضافة إلى الحقّ تعالى بما هو ساقط الإضافة عن الماهيات، كما قال الرفاء الشامخون: التوحيد إسقاط الإضافات.

فهذا النظر يكون أثر الوجود أثر الحقّ تعالى ولا مؤثر في الوجود إلا الله.

ثمّ للوجود أيضاً إضافة إلى الماهيات؛ لأنّ الماهيات موجودة والكليات الطبيعية متحقّقة - وإن كان الوجود واسطة في العروض لها - وبهذا النظر يكون الأثر للماهية. وإضافة الوجود إلى الحقّ تقتضي توحيد الأفعال وتوحيد الصفات، بل وتوحيد الذات لا توحيد الأفعال فقط كما زعمه الفاضل بالجبر. وإضافته إلى الماهيات حكم بالاختيار، والعارف ذو العينين لا يهمل شيئاً من الجانبين<sup>١</sup>.

أقول: إنّ الإضافتين أمران واقعيّان وليستا باعتباريّتين فالأمر بين الأمرين حقيقة واقعية. فليس الأمر تفويضاً محضاً حتّى تكون أفعالنا مسلوّبة عن الإضافة الثانية، كما

أنه ليس بجبر محض حتى تكون الأفعال مطلوبة عن الإضافة الأولى.

قوله: **إِنَّ المَاهِيَّةَ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ جَنَّةً...**

توضيحه: أَنَّ الشرَّ المحض غير موجود في العالم وما يتوهم كونه شرّاً ليس بمحض الشرِّ، بل فيه جهة خير أيضاً، وهي الجهة المضافة إلى المبدأ، كما أَنَّ جهة الشرِّ فيه مضافة إلى الماهية.

قوله: **فلينف وجود ذاته...**

ترفيف لما نطق به القائل بالجبر من أَنَّ الشرور مستندة إلى مبدأ المبادئ وأنها مطلوبة الإسناد عن ذوات الناس.

و بيان التزييف: أَنَّ نفي فعل الشرِّ عن ذاتٍ مستلزم لنفي تلك الذات وجوداً وماهية؛ لاستحالة إسناد الشرِّ إلى الخير المحض، فالذات متحققة ماهية ووجوداً، وفعل الشرِّ مستند إليها، فإثبات الوجود للذوات ونفي الأفعال عنها تناقض.

**غور في حياته وبعض مايتبعها**

قوله: **في حياته<sup>١</sup>...**

إِنَّ الحياة حقيقة مجهولة فلانستطيع أن نعرفها بالحدِّ، ومن عرفها بالرسم فقد عرّف مرتبة من مراتبها ولم يأت بتعريف جامع لجميع مراتبها، وهي الحياة النباتية والحياة الحيوانية والحياة الإنسانية والحياة للمفارقات الممكنة والحياة للواجب.

قال في التجريد: **«إنها صفة تقتضي الحس والحركة»<sup>٢</sup>.**

و ذلك تعريف للحياة الحيوانية فقط.

و قيل: **«إنها صفة توجب العلم والقدرة»<sup>٣</sup>.** وذلك تعريف للحياة الإنسانية.

١. انظر الأشعار الأربعة، ج ٦، ص ٤١٣.

٢. تجريد الاعتقاد، ص ١٧٧.

٣. انظر الأشعار الأربعة، ج ٦، ص ٤١٧، نحوه.

و منه أخذ يهمنيّار حيث عرّف الحيّ بأنّه «الدّرك الفعّال»<sup>١</sup>.  
و التعريف الجامع لجميع مراتب الحياة أنّها المبدأ لصدور فعل. فالحياة النباتيّة التي هي أدنى مراتب الحياة عبارة عن المبدأ لصدور أفعال ثلاثة: التّغذّي والنّموّ وتوليد المثل. وأشرف من الحياة النباتيّة الحياة الحيوانية التي تكون مبدأً للحركة بالإرادة والإحساس مضافاً إلى مبدئيّتها لتلك الأفعال الثلاثة. وينبغي التنبيه على أنّ الحسّ قد يوجد في بعض النباتات وقد رأيته.  
وعرّف في الأسفار الحياة بأنّها تتمّ بإدراك وفعل.  
ثمّ قال: ﴿

و الإدراك في حقّ أكثر الحيوانات لا يكون غير الإحساس والفعل لا يكون إلّا التحريك  
المكاني المنبعت عن الشوق، وهذان الأثران منبعثان عن قوّتين مختلفتين، إحداهما  
مدركة، والأخرى محرّكة<sup>٢</sup>.

أقول: التحريك المكاني متناول لحركة الجسم كلّه أو حركة بعض أعضائه.  
ثمّ إنّ الحياة الإنسانيّة هي التي يصدر عنها الإخبار عمّا في الضمير بلفظ أو كتابة أو  
نقش، وهذه الحياة ملازمة للقوّة العاقلة والاقتدار على الإخبار؛ إذ لولاها لم يستطع  
إنسان الإعراب عمّا في جوفه. ومن شؤون الحياة الإنسانيّة قبول العلم والصنعة، وذلك  
قد يوجد في بعض الحيوانات ومن شؤون الحياة الإنسانيّة التفكير والخيل وإبداع  
ذهني.

و أمّا الحياة في المفارقات عن المادّة فهي عبارة عن المبدأ للإدراك والعلم الفعليّين؛  
إذ لاحالة منتظرة فيها. وأمّا التّغذّي والنّموّ والتوليد فهي من خواصّ المقارنات للمادّة  
فلا ثبوت لشيء منها للمفارقات؛ فإنّ بقاءها بعلمها فلا تنقتر إلى التّغذّي وأنها واصله إلى  
حدّ الكمال فلا سبيل للنموّ فيها، كما أنّ العلّة فيها قامت مقام التوليد.

١. التحصيل، ص ٥٧٩.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٤١٣.

و جميع المراتب المذكورة هي الحياة الممكنة المحدودة القائمة بنفوس الممكنات فقد قالوا: إن الحياة كَيْفِيَّة نفسانيَّة.

أقول: إن الحياة الثابتة للنفوس من قبيل الخارج المحمول لها؛ إذ ليس ما بإزاء الحياة سوى النفس شيء في الخارج، بل الحياة أمر ينتزع من حاق النفس، فليس من قبيل المحمول بالضميمة حتى تكون كيفاً نفسانياً؛ إذ ليس هناك شيء ينضم إلى النفس يكون ما بإزاء للحياة.

ولقائل أن يقول: إن الحياة بالحمل الشائع هي النفس بعينها وليست بشيء غيرها عارضاً لها، فالحياة النباتية عين النفس النباتية والحياة الحيوانية ليست شيئاً سوى النفس الحيوانية؛ لما أن الحياة في العقول المفارقة، هي العقول بعينها.

و إن أعلى مراتب الحياة هي الحياة الواجبة غير المتناهية في حقيقتها وشذتها وفاعليتها، وهي قائمة بذاتها وهي عين للذات الواجبة فكما أنها وجود كله، علم كله كمال كله قدرة كله، فهي حياة كله؛ إذ ليست الحياة أمراً ما وراء الوجود. وهي الملة لجميع مراتب الحياة؛ إذ الفاقد لا يعطي.

قوله: بعد بيان العلم والقدرة له طي...

و أنت بما ذكرنا في تفسير الحياة عرفت أنه لاجي إلا وهو مبدأ لدرك أو فعل، وإن شئت قلت: إنه مبدأ للفعل بالمعنى الأعم ومن المعلوم أن تحقق فعل ما في الخارج برهان على وجود الحياة. وذلك برهان على الحياة الواجبة بالذات با لبراهين التي سبقت، سيما برهان الصديقين.

قوله: من أن تحضرا...

يعني أن علمه تعالى بالأشياء حضوري، والمقصود من العلم الحضوري أن يكون المعلوم بنفسه حاضراً عند العالم، فجميع الموجودات من المجردات والماديّات بأنفسها حاضرة عنده تعالى، وحضور كل موجود عنده تابع لنحو وجوده، فعلمه بالمجردات علم تعقلي؛ إذ لكل واحد منها ماهية خاصة؛ لانهصار كل نوع منها في شخص.

و أمّا المادّيات فحضور حقائقها لديه علم تعقّلي أيضاً، وحضور أشخاصها علم إدراكي، فالمسموعات بوجوداتها السمعية حاضرة لديه، وعلمه الحضورى بها راجع إلى سمعه. وقس عليه حال علمه بالمبصرات والمذوقات وغيرهما.  
قوله: لا أنْ بصره يرجع إلى علمه...

كما يقول به المشاؤون<sup>١</sup> إذ لازم هذا القول أن لا يكون الواجب تعالى بصيراً مدركاً للجزئيات المبصرة، وكذلك الحال في بقية المدركات الجزئية، ولعلّ الذي حداهم إلى هذا المذهب تخصيصهم العلم الحضورى بعلم النفس بذاتها وغفلتهم عن أنْ علم العلة بمعلولاتها أيضاً حضورى، كما في علم النفس بالصور الذهنية. ثمّ إنّي لم أعرف صلة هذا الكلام بالبحث عن حياة الباري عزّ اسمه.

غور في تكلمه تعالى

قوله: إنّ الوجودات كلماته...

قال بعض أصحاب المعرفة:

أول كلام شقّ أسمع الممكنات كلمة ﴿كُنْ﴾<sup>٢</sup> وهي كلمة وجودية، فما ظهر العالم إلاّ بالكلام، بل العالم كلّ كلمات قائمة بالنفس الرحمانى. وهو الفيض الوجودى المنبعت عن منبع الإفاضة والرحمة<sup>٣</sup>.

أقول: إنّ الألفاظ موضوعة بإزاء المعاني العامة عندهم، فالكلام موضوع لكلّ ما يعرب عمّا في الضمير. والموضوع له للكلام ليس اللفظ وحده، وإنّما هو مصداق لذلك المفهوم العام، فكلّ ما يعرب عن ضمير فهو كلام، سواء أكان المعرب من قبيل الألفاظ أو من قبيل الموجودات الخارجيّة التى يقال لها: المعاني، والمعاني يجوز أن تصير كلاماً

١. مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢، ص ٢١٤، تطبيق الهيدجي على المنظومة، ص ٣٨٥.

٢. النحل (١٦) الآية ٤٠: مريم (١٩) الآية ٣٥، يس (٣٦) الآية ٨٢: غافر (٤٠) الآية ٦٨.

٣. نقله في الأسفار الأربعة، ج ٧، ص ٤ - ٥.

كما صارت الألفاظ كلاماً. فثبّين ممّا ذكرنا أنّ كلّ معلول فهو كلام دالّ على علّته؛ لإعراب المعلول عن علّته. إذن جميع العوالم كلام للباري عزّ اسمه، بل كلّ جزء من أجزاء أحد العوالم كلام له تعالى؛ لإخباره عن وجوده وعلمه وقدرته وحكمته ورحمته. قوله: في المقاطع الثمانية والعشرين...

تطبيق الفيلسوف الكلام التكويني الإلهي اللاتناهي مدّة وعدّة وشدّة على المقاطع الثمانية والعشرين الخاصّة بلسان قوم مسبوق بالعدم وملحوق به وفي عصر أقوام أخرى كما ترى؛ فإنّ كلامه تعالى لا يختصّ بزمان ولا بقوم ولا بصنف من الموجودات. أضف إلى ذلك أنّ التشبيه في غير محلّه؛ فإنّ المراتب التي ذكرها للوجودات طويلة سوى المقولات التسع ومقاطع الحروف العربية عرضيّة، مع أنّ مقاطع النفس الإنساني موجودة قبل عبور النفس عليها، والمقطع من قبيل المعبر للنفس، بخلاف المقاطع النفس الرحماني حيث إنّها توجد بسبب نزول النفس الرحماني.

قوله: وهي العقل والنفس...

جعل العقول واحداً مع أنّها متكرّرة سيّما على مذهب الإشراقيين، وكذا جعل النفوس واحداً مع كونها متكرّرة من النفوس الكلّية والجزئية؛ لتكميل المقاطع المعدودة، أو لكون الطائفتين أقرب إلى الوحدة والتجرّد من الطوائف الأخرى.

ثمّ إنّ المناسب ذكر عالم المثال بعد النفس؛ لأنّه فوق الأجسام ودون النفوس.

قوله: بجعلنا ومواضعنا...

يعني أنّ دلالة الألفاظ على معانيها دلالة وضعيّة، فالدلالة أمر حادث بسبب وضع الواضع ولا يعرفها أحد إلّا بعد معرفة الوضع، خلافاً للصيرري حيث ذهب إلى دلالتها بالطبع<sup>١</sup>، وهو باطل؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن يعرف كلّ أحد كلّ لغة.

قوله: كما في الكلمات الوجوديّة...



فإن دلالتها على المتكلم بالذات، فكلّ من قرع سمعه إحدى هذه الكلمات فهي ترشده إلى المتكلم من غير حاجة إلى تعلّم هذا اللسان؛ لكونه لسان الواقع والحقيقة. ثم إن دلالة الوجودات الذهنية على الوجودات المينية تكون بالذات أيضاً كدلالة الصورة المرآتية على ذي الصورة. والدلالة في كلّ من المثالين من قبيل دلالة المعلول على علته؛ فإن الوجود الذهني في العلوم الانفعالية من قبيل المعلول للوجود الخارجي وإن كان الأمر بالعكس في العلم الفعلي. ومن المعلوم أن المثالين يفترقان في أن المثال الأوّل لدلالة الوجود الخارجي على الوجود الخارجي، دون المثال الثاني؛ فإن فيه دلالة الوجود الذهني على الوجود الخارجي، ولعلّه لذلك جاء بالمثالين.

قوله: كإحداث أوضاع متفتّنة...

إحداث الأوضاع الدالة إما تكون للأصابع، أو لحركات الحاجبين، أو الشفتين، أو الرأس أو اليد أو غير ذلك وليست هذه بإشارة؛ لأنّ قوام الإشارة الخارجية بامتداد خط متخيّل يبدأ من المشير وينتهي إلى المشار إليه.

قوله: إلّا ما هو مؤكّد لكونه كلاماً...

التأكيد من ناحية الدلالة؛ فإنها ذاتية يفهمها كلّ أحد، كما تكون دائمية أيضاً؛ فإن اللفظ كثيراً ما يعرض للتغيّر لمعناه بحسب مرور الزمان وبحسب اختلاف الأوضاع، و يكون التأكيد من ناحية الدالّ أيضاً؛ فأنه أقوى وجوداً من وجود اللفظ.

قوله: على مدلولات إلهية...

قال المصنّف في تعليقه: «هي أسماؤه وصفاته الذاتية»<sup>١</sup>.

أقول: الفرق بين الاسم والصفة بالاعتبار وإلّا فهما متحدان بحسب الواقع كما هو الحال في الفرق بين المشتق والمبدأ، فإنهما متحدان بحسب المدلول الواقعي، لكنهما مختلفان بحسب الاعتبار، فالمشتق مثل العالم اعتبر اللابشرط في معناه؛ فلذا لا يأبى

عن الحمل والاتحاد وأما المبدأ فقد اعتبر بشرط لا في معناه، فلذا يأبى عن الحمل والاتحاد.

و توضيحه: أن نفس الانكشاف إذا اعتبر فيه اللاشرطيّة يقال له: العالم. وإن اعتبر فيه الشرط لائيّة يقال له: العلم، وإلا فالعلم هو العالم، والعالم هو العلم.

فإطلاق الاسم عليه تعالى باعتبار أخذ المعنى بشرط لا، وإطلاق الصفة عليه باعتبار أخذ المعنى لا بشرط. ومن الجدير بالذكر أنه يصحّ عليه تعالى إطلاق العلم والقدرة ونحوهما بجميع الاعتبارات؛ لكونه تعالى نفس حقيقة الانكشاف والاستطاعة، كما يصحّ إطلاق العالم والقادر على ذاته المقدّسة.

قوله: جمالك في كلّ الحقائق...

يمكن أن يقال: إنّ المراد من الجمال الصفات النبويّة والكمال، ومن الجلال الصفات السلبية، وقد بيّنه المصنّف في الحاشية<sup>١</sup>.

و يمكن أن يقال: إنّ المراد من الجمال تجلّيه العيني بالفيض المقدّس وسريانه في عالم الموجودات والحقائق، وإنّ المراد من الجلال مقام الأحديّة الذاتية الذي يقهر فيه كلّ وجود والمفني لكلّ تميّن وماهيّة ودقيقة وحقيقة.

قوله: وضع وضعاً إلهياً...

دفع لتوهم من يأبى إلا تخصيص الكلام بما يدلّ بالوضع على مدلوله. و بيان الدفع: أنّ الوضع في دلالة الكلمات الوجوديّة على معانيها موجود أيضاً؛ فإنّها موضوعة على معانيها بوضع إلهي.

قوله: بخلاف المعاني الذهنيّة...

فإنّها مصنوعة للإنسان، وهي مدلولات للكلمات اللفظيّة. وأما مدلولات الكلمات الوجوديّة فليست بمصنوعات.

قوله: إذ عرض الدلالة العرضية...

إذا لم تكن بين اللفظ والمعنى رابطة عليّة ومعلوليّة فهما بحسب الوجود في عرض واحد ودلالة اللفظ على المعنى ليست بذاتية، بل هي عرضية، وكلّ عرضي يزول، بخلاف الكلمات الوجودية؛ فإنّ بينها وبين مداليلها رابطة عليّة ومعلوليّة، فهما بحسب الوجود في طول، ودلالتهما على مداليلها ذاتية، وهي لاتزول. و اعلم أنّ ظاهر كلمة «إذ» تعليلية، ولم أعرف المعلّل والوجه في التعليل، نعم ذلك إضافة للكلام. إذن لا محلّ لكلمة «إذ».

غور في تقسيم الكلام

قوله: فمنه ما قد كان عين الذات...

إنّ صفاته الجمالية والكمالية كلّها عين لذاته المقدّسة وكلّ واحدة منها تدلّ على ذاته تعالى، فالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو علمه التفصيلي السابق على الإيجاد عين لذاته المتعالية، وكذا قدرته غير المتناهية عين لذاته، وهي تدلّ على ذاته.

قوله: والدالّ والمدلول فيه واحد...

هذا في عالم الحقائق وفي الدلالة الذاتية، ونظيره في عالم الألفاظ وفي الدلالة الوضعية. استعمال اللفظ في شخصه، كقولنا: «ضرب في قلبي هذا فعل ماض» ولذا أورد عليه باتّحاد الدالّ والمدلول، وبتركّب القضية من جزئين. أقول: إنّ الاحتياج إلى الدالّ إنّما هو فيما لم يمكن إراءة المدلول بنفسه، فإذا أمكن ففيه غنى عن ذلك؛ إذ لا موضوعيّة للدالّ، فلا يلزم اتّحاد الدالّ والمدلول، بل هو مدلول محض، ومنه يظهر الجواب عن إيراد تركّب القضية من جزئين. قوله: الموجودات المستكفية بذواتها...

سيجيء من المصنّف بيان المستكفي والمكتفي من الموجودات<sup>١</sup> في بداية الفريدة الثالثة عند بيان أنحاء تقسيمات لفظه تعالى.

و نحن نقول: إنّ الاستكفاء طلب الكفاية، فقد تطلب الكفاية من الغير للخروج من النقص إلى الكمال كما في الهيولى؛ فإنّها تحتاج إلى الصورة لخروجها من القوة المحضة إلى فعلية. وقد تكون نفس الذات كافيه للخروج، بأن تكون الذات معتمدة على نفسها وعلى باطنها من علّتها الفاعلية، وذلك في الموجودات الخارجة من المادّة الصاعدة إلى الكمال، فتسير في مدارج الكمال بنفس ذاتها.

و يزيدك وضوحاً إذا عرفت حال التلميذ في السير العلمي؛ فإنّه في بداية تحصيله محتاج إلى المعلم، لكنّه في نهايته غير محتاج إليه؛ إذ يستطيع الصعود إلى المدارج الأعلى بنفسه من دون حاجة إلى معلم.

قوله: وهي وجودات النفوس...

إنّما وصف النفوس بالصحف المنشّرة وطبّق ماورد في الذكر الحكيم على عالم النفوس؛ لأنّ النفوس من قبيل القابل لعالم العقول؛ إذ ينزل الفيض من العقل إلى النفس؛ ولذا سَمَوْا عالم النفوس بالأكواح وعالم العقول بالأقلام.

قوله: عالمي المثال والملك...

إنّ عالم المثال هو الحدّ المتوسط بين عالم الملك والملكوت؛ إذ فيه المقدار، وهو من خواصّ عالم الملك، وهو مجرّد عن المادّة فيقرب إلى عالم الملكوت وحقيقته هو خيال العالم المنفصل عن الإنسان، ويعبّر عنها بـ «عالم المثل المعلّقة» فالمثل صور مجرّد عن المادّة مقترنة بالمقدار فلا تنقل لها كما تراها في عالم الرؤيا من الصور والأشكال. وأمّا عالم الملك فهو عالم الناسوت وعالم الشهادة وأسفل السافلين الذي نعيش فيه.

١. حول هذا المفهوم انظر الشنّاء، قسم الإلهيات، ج ٢، ص ١٨٦، الفصل الثالث من المقالة الرابعة. وانظر الأسنار

الأربعة، ج ٤، ص ٢١٣.

قوله: إلى الأشياء تضاف...

إنَّ لكلَّ وجود إضافتين: إضافة إلى باريه، وهي إضافة صدورية، وإضافة إلى الماهية التي حلَّ فيها، وهي إضافة حلولية. وباعتبار الإضافة الأولى تكون الوجودات كلمات الله تعرب عن الغيب المكنون والكنز المصون تخاطب ماهيات الأشياء وتتكلَّم معها. وباعتبار الإضافة الثانية هي كلام الأشياء وحملها لبارئها وتسبيح منها، فكلَّ وجود من وجودات أجزاء العالم يحكي عن اسم من أسمائه تعالى وصفة من صفاته، فوجود الشمس حمد لنورانيته ورفعته وعلو شأنه وسعة إحاطته، ووجود المطر حمد لرحمته الواسعة وعلوه غير المتناهي، وعلمه المحيط بجميع العالم وهكذا.

قوله: حمد الأشياء وتسبيحها...

الحمد هو الثناء على الجميل وإظهار كمال المحمود وجماله<sup>١</sup>، والتسبيح تنزيه من يسبح له عن النواقص<sup>٢</sup>، فحمد الأشياء حكاية عن صفاته الثبوتية وإخبار عن كماله تعالى وجماله. وتسبيح الأشياء إنباء عن صفاته السلبية وحكاية عن جلاله غير المتناهي.

قوله: حقَّ الحمد والتسبيح...

فإنَّ دلالة شيء على وجود علَّة له ليس بحقيقة الحمد؛ لما عرفت من أنَّ الثناء على الجميل. وفيه بسط لصفات المحمود وكماله، وليس بإخبار فقط عن أصل وجوده، وكذا الحال في التسبيح؛ فإنَّ فيه تنزيه المسبح له عن النواقص وأين هذا مع الإخبار عن أصل وجوده؟!

غرر في الإرادة

قوله: أرجحها...

وجه الأرجحية: أنَّ التعريفات الأخر لا تخلو من إشكال، مثل تعريفهم بأنها اعتقاد

١. انظر لسان العرب، ج ٣، ص ٣١٤-٣١٧، «حمد».

٢. انظر لسان العرب، ج ١٤، ص ١٦٤، «نزه».

المصلحة<sup>١</sup>؛ فإنَّ هذا الاعتقاد من مقدّمات الإرادة وليس بنفسها، على أنَّ هذا التعريف ناشٍ من قياس إرادة الإنسان بإرادة الباري عزّ وجلّ، ومثل قولهم: إنَّها صفة مخصّصة لأحد المقدورين<sup>٢</sup>. والمقصود من المقدورين: الفعل والترك ويرد عليه: أنّه تعريف بلازم أعمّ؛ فإنَّ الصفة تصدق على حركة العضلات التي هي مسبّب عن الإرادة ومثل قولهم: «إنَّها ميل يتبع اعتقاد المنفعة»<sup>٣</sup>؛ إذ يرد عليه: أنّه تعريف بالأعمّ؛ فإنَّ الميل أعمّ من الإرادة.

قوله: عقيب داع...

فيه إشارة إلى أنَّ الإرادة في الإنسان، أمر يحدث عقيب الداعي، وليس بنفس الداعي، كما توهم من عرفها بأنَّها اعتقاد المصلحة.

ثمَّ إنّ المقصود من الداعي الذي فسّره في المتن بإدراك الملائم وفي الحاشية بـ «التصديق بالفاية»<sup>٤</sup> هو الذي يدعو إلى إيجاد المراد ويعرّض نحوه، والداعي مقوم للفعل الاختياري؛ إذ لا فعل بالاختيار إلّا وله داعٍ، فالداعي، هو العلم بحتملَق الإرادة فيدعو إلى تحصيله؛ لأجل ثمرة في فعله أو ضرر وخسارة في تركه، والفعل الاختياري مسبوق بمبادئ أربعة: العلم والمشية والإرادة والقدرة، فالعلم هو الداعي، والمشية هو الميل، والإرادة اشتداده، والقدرة حركة العضلات.

قوله: إنّ الإرادة فينا...

ومحصل كلامه: أنَّ الإرادة في الإنسان عبارة عن شوق شديد محرّك للأعضاء نحو المراد. فالمحرّكة، شرط متأخّر للإرادة. إذن فالشوق المؤكّد وحده ليس بإرادة. وإنَّ مقدّمات الإرادة عبارة عن العلم بالشيء، ثمَّ التصديق بفائدته أو بضرر تركه،

١. شرح المقاصد، ج ٢، ص ٣٣٨-٣٣٩؛ الأنصار الآرمة، ج ٦، ص ٣٢٧.

٢. نفس المصادر.

٣. نفس المصادر.

٤. شرح المستنظم، ج ٣، ص ٦٤٧، التعليقة: ٢.

وهما مصداقان للداعي، ثم حصول الميل والشوق ثم اشتداده، فإذا استتبع لتحريك العضلات فهو إرادة.

قوله: وفيه تعالى عين الداعي...

فالإرادة في الواجب عبارة عن العلم العناني بالنظام الأصلح. ولما ثبت كون علمه العناني عيناً لذاته المقدسة، فأرادته عين ذاته المقدسة تتعلق بوجود كل شيء في مرتبة وجوده أو في زمان وجوده إن كان زمانياً، أو في محله إن كان مفتقراً إليه، وإلا يستلزم تفكيك المراد عن الإرادة المستحيل.

ثم إنك قد عرفت أن له تعالى نحوين من العلم ومرتين:

الأولى: علم أزلي أبدي، وهو عين ذاته المقدسة، لا يعرضه التغير ولا التبديل.

الثانية: علم في مقام فعله، وهو عين فعله ومتأخر عن ذاته المتعالية.

فاعلم أن له نحوين من الإرادة ومرتين: إرادة أزلية أبدية، وهي عين ذاته المقدسة لاتتغير ولا تتبدل، وإرادة في مقام فعله، وهي عين فعله، فالأولى هي الإرادة الذاتية، و الثانية هي الإرادة الفعلية.

قوله: ليس فيه حالة منتظرة...

فإن جميع الكمالات موجودة له تعالى بالفعل، فأرادته فعلية أزلية، بخلاف الإنسان، فإنه لما كانت له حالة منتظرة، بمعنى قابليته للكمال وعدم حصول كمال له بالفعل، و فعلية كمال له إنما يكون بتحصيله.

إذن لا تكون إرادة الإنسان أزلية، بل هي حادثة بعد حدوث مقدماتها له. فالإرادة الأزلية عين ذاته المقدسة، نظير علمه الذاتي، وهناك إرادة أخرى تكون عين فعله، وليست بأزلية، نظير علمه الفعلي.

قوله: لأن ذاته حاضر لذاته...

التعبير لا يخلو من مسامحة؛ فإن ذات كل مدرك حاضر لذاته، وذلك هو الفرد الأجل من العلم الحضورى. والمراد من التعليل: أن ذاته المقدسة بعث وجود لا ماهية

له من جهة كماله غير المتناهي، فوجوده ذاته، وهو لنفسه ولذاته فهو أجلّ مدرك، بخلاف الذات الأخرى؛ فإنّ لها ماهيات لأجل حدود وجوداتها، فوجوداتها تكون لماهياتها.

قوله: حضوري ذاتي تفصيلي...

فالعلم الحضوري أتمّ من العلم الحسولي، وإنّ العلم الذاتي، الذي هو عين الذات أتمّ من العلم الارتسامي الذي هو غير الذات، كما أنّ العلم التفصيلي أتمّ من العلم الإجمالي. واعلم أنّ حقّ العبارة أن يقال: لأنّ علمه بغيره حضوري ذاتي تفصيلي فكيف علمه بذاته؟

قوله: لأبهي مدرك...

و هو ذاته المقدّسة غير المتناهية شدّة ومدة.

و خلاصة البرهان: أنّه لما كان تعالى مبتهجا بذاته أشدّ بهجة، فإنّ شدّة الابتهاج و كماله يحصل بكمال المدرك، وهو حاصل؛ لأنّه ذاته المتعالية وبكمال الإدراك - وقد مرّ بيانه - وبكمال المدرك - بفتح الراء - وهو ذاته المتعالية، والابتهاج بشيء يستلزم الابتهاج بأثر ذلك الشيء ومنه نشأ حبّ الولد وحب الصنائع. فهو تعالى مبتهج بأثر نفسه. وهذا الابتهاج صار سبباً لا لتعلّق إرادته بوجود ما سواه [١].

قوله: هذه الأشياء...

و هي العاشق والمعشوق والعشق. وكمال العشق بكمال كلّ واحد من الثلاثة.

قال المصنّف في الحاشية: «و أمّا لفظ العشق فهو كلفظ المحبة في المعنى»<sup>١</sup>.

نيسر فرقي در میان حبّ و عشق شام در معنی نباشد جز دمشق  
أقول: إنّ العشق هو الحبّ الشديد فهو أخصّ من الحبّ كما أنّ دمشق عاصمة بلاد الشام.



### غور في تأكيد القول

قوله: بأنّ الداعي والغرض...

الظاهر أنّ لفظ «الغرض» عطف تفسيري على لفظ «الداعي» مع أنّ الغرض والداعي فيه تعالى متحدان؛ إذ الوجود الذهني هناك عين الوجود الخارجي، وأنه لا يحصل له شيء جديد بعد حصول المدعوى وما به الغرض؛ إذ ليست حالة منتظرة للمجردات الممكنة فضلاً عن كونه تعالى مجرداً واجب الوجود من جميع الجهات. و يمكن أن يفرّق بين الداعي والغرض في غير الموضع بأن يقال: إنّ الداعي من قبيل العلّة الغائيّة التي تكون مقدّمة بوجودها الذهني على معلولها، والغرض من قبيل نفس الغاية التي تكون متأخّرة بوجودها الخارجي عن ذي الغاية<sup>١</sup>.

١. حول الإرادة وما يتصل بها من المباحث انظر الأضفار الأربعة، ج ٦، ص ٣٠٥-٤١٣.

## في أفعاله تعالى

غرو في أنحاء تقسيمات لفعل الله تعالى

قوله: غير متحقق في الخارج...

بل ذلك مستحيل على مذهبهم؛ فإنَّ المدة متأخرة عن المادّة بمراتب؛ إذ الزمان - كما قالوا - عبارة عن مقدار حركة فلك الأفلاك، فهو متأخر عن الحركة، والحركة متأخرة عن جسم الفلك، وكلا التأخرين من قبيل تأخر العارض عن معروضه.

ثمَّ إنّ جسم الفلك متأخر عن جزئه المادي تأخر الكلّ عن الجزء. ومن المعلوم أنَّ وجود العارض متوقّف على وجود معروضه، فوجوده بدونه مستحيل. إنّ المعروض داخل في علل وجود العارض. ثمَّ إنّ الكلّ في وجوده محتاج إلى جزئه.

### تكميل

لم يذكر المصنّف المنشأ في أقسام الأفعال، لكنّه أشار إليه في الحاشية، قال:

إن قلت: عالم المثال في أيّ قسم منها داخل؟ قلت: هذا التقسيم من المشائين، وهم ليسوا قائلين به، وأمّا عند القائلين به من الإشراقيين والمحقيقين من أهل الإسلام والعرفاء وأهل الملة البيضاء فهو المنشأ وفاعليّة الحقّ بالنسبة إليه مستأنة بالإنشاء على أنّه يمكن

إدخاله في المبتدع<sup>١</sup>.

أقول: وتقسيم الفعل بنحو يتناول المنشأ أن يقال: إن الفعل إما أن يكون سابقاً على المقدار والمادة والمدة، فهو المبتدع. وإما أن يكون مسبوقاً بالمقدار دون غيره، فهو المنشأ. وإما أن يكون مسبوقاً بالمادة والمقدار؛ لتلازم المادة مع المقدار، فهو المخترع. وإما أن يكون مسبوقاً بالمدة والمادة والمقدار، فهو الكائن.

قوله: غير متحرك كالعقول...

إن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القابلية إلى الفعلية، ولا قابلية في العقول النورية؛ إذ كلها فعليات محضة.

قوله: والمعشوق للعاشق...

المراد من المعشوق، هو المعشوق الإلهي؛ فإنه يسوق العاشق إلى الكمال ويعطيه حركة استكمالية، نظير ما يعطيه المعلم من الحركة إلى المتعلم.

قوله: والنور الإسفهبذ...

المظنون أن المراد منه في لسان الفهلويين هو العقل؛ فإنهم يلقبون النفس الكلّي روانبد، لكن المراد منه في قوله: هو النفس كما وقع التصريح به<sup>٢</sup>.

غور في أن ما صدر عنه تعالى إنما صدر بالترتيب

قوله: بالترتيب...

أي بالترتيب الوجودي بأن يكون الأشرف سابقاً بحسب الصدور من غيره، وهو الذي يكون أحسن وجوداً منه وإن كان لصدورهما معية بحسب الزمان.

قوله: إذ العناية...

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٦٠، التعليقة: ٢.

٢. انظر مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢، ص ٢٠٥.

قد مرّ تفسير العلم العناني، وهو علمه تعالى بالنظام الأتمّ الموجب لصدور العوالم، والعلم بالنظام الأتمّ من قبيل الظلّ لذاته المقدّسة؛ فإنّ علمه بذاته مفيد للعلم بالنظام الأتمّ الذي هو علمه السابق على فعله.

ثمّ إنّ الوجه للقول بصدور الأشرف قبل الأخسّ، هو أنّ حسن النظام يقتضي إفاضة الأشرف أولاً؛ فإنّه أقرب إلى ذاته المقدّسة قريباً وجودياً شرفياً، مضافاً إلى أنّ استجابة طلب الوجود من الأشرف بلسان حاله مقتضى لذلك، فإنّ الوجود في المبدأ الفياض غير متناه، وإنّ الأشرف غير محتاج في وجوده إلى شيء سوى فاعليّة الفاعل، وهي تامة غير متناهية.

قوله: إفاضة بلاعوض ولاغرض...

بل الوجود إفاضة بلاعوض فقط؛<sup>١</sup> فإنّ الجواد غير خال عن غرض في جوده ولا أقلّ من ابتهاج ذاته به، والحكيم لا يخلو فعله عن الغرض. نعم ليس الغرض في فعله تعالى تبديل فقدان بوجودان؛ فإنّ الفعليّة من جميع الجهات متحقّقة لذاته فعليّة غير متناهية.

قوله: أعني القواهر الأدنين...

و هي العقول العرضيّة التي تكون في مرتبة سافلة بحسب الوجود بالنسبة إلى العقول الطوليّة الملقّبة عندهم بالقواهر الأعلى.

قوله: عالم المثال والخيال المنفصل...

و هو عالم الموجودات المتقدّرة المجرّدة عن المادّة، كالصور التي يراها الإنسان في الرؤيا، وهو المثال المتّصل الذي هو خيال الإنسان. ويشترك عالم المثال مع عالم الطبيعة في المقدار ويمتاز عنه بالتجرّد عن المادّة.

قال الفاضل الهيدجي في تعليقه:

١. انظر الشفاء، قسم الإلهيات، ص ٢٩٧؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، ج ٢، ص ١٣٤، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ١٤٥.

إنَّ المثل المعلقة هي الأبدان التي تعلّقت بها النفوس المفارقة...<sup>١</sup>  
 أقول: إنَّ النفوس المفارقة عن المادّة عقول فلا تتعلّق بأبدان مع أنّ كلّ نفس فاعل  
 لصورها الخياليّة، وليست بفاعل للبدن الذي تعلّقت ٤.  
 والتحقيق: أنّ المثل المعلقة هي عوالم خيال النفوس الكلّيّة المدبّرة لهذا العالم،  
 فهي عوالم متعدّدة بتعدّد النفوس المدبّرة، كما أنّ عالم خيال الإنسان المتّصل  
 متعدّد بتعدّد النفوس الناطقة. والفرق بين عالمي المثال: أنّ الخيال المتّصل بسبب  
 ضعف في فاعله لا يمكن أن يدركه غير فاعله، إلّا أن يكون فاعله قوياً، لكن الخيال  
 المنفصل بواسطة قوّة فاعله يمكن أن يريد غيره؛ ولذلك جاء في كلام الأقدمين من  
 الفلاسفة:

إنّ في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسي لا تنتهي عجائبه ولا تحصى مدنه، ومن  
 جملة مدنه: جابر فاو جابرسا<sup>٢</sup>.

غور في إثبات أنّ أوّل ما صدر هو العقل  
 قوله: فذلك الواحد الصادر...

البرهان مبني على مقدّمة مطوّية، وهي أنّ الممكنات منحصرة في الجواهر  
 والأعراض. وقد عرفت في ذلك المبحث عدم صحّة الحصر ووجود قسم آخر للممكن  
 يسمّى بالطاقة.

و لو احتجّ على مطلوبه ببرهان السنخية لكان أشمل؛ فإنّ العقل أشرف الممكنات  
 وجوداً وأقربها سنخية إلى بارئه، مضافاً إلى برهان الإمكان الأشرف الذي سيأتي بيانه.  
 قوله: يجب أن يكون علّة لما دونه...

إنّ الحكم بكون الصادر الأوّل مصدراً ثانياً في عالم الوجود، وأنّه علّة لما دونه، أمر

١. تعليقة الهيدجي على المنظومة، ص ٣٩٤.

٢. المصدر.

نظري محتاج إلى البرهان، وقد أشار إليه المصنّف في الحاشية بقوله:

إنّ الصادر الأوّل يجب أن يكون علّة لجميع ما عداه، وإلّا لزم صدور الكثير من المصدر

الحقيقي.<sup>١</sup>

أقول: ويمكن الاحتجاج للقول بأنّ أوّل ما صدر هو العقل ببرهان الخلف؛ إذ غير العقل إمّا يجب أن يكون مسبوقاً بغيره أو ملازماً لغيره، فلم يكن أوّل ما صدر، أمّا الأوّل فكالنفس والجسم والعرض؛ فإنّ وجود النفس مسبوق بوجود الجسم، وإلّا لم يكن نفساً؛ لما أشار إليه المصنّف من أنّ اسم النفس موضوع لحقيقة متعلّقة بالجسم تعلقاً تدبيرياً، وإنّ وجود الجسم موقوف على وجود أجزائه التحليليّة والتقسيميّة؛ فإنّ الجسم البسيط غير موجود حتّى على مذهب الإشراقيين المنكرين للهولي؛ إذ الجزء التقسيمي موجود له بلا ريب. وإنّ وجود العرض موقوف على وجود جوهر؛ لاستحالة وجوده بدون الجوهر.

و أمّا الثاني فكالهولي والصورة؛ فإنّهما متلازمان، ووجود أحدهما بدون الآخر مستحيل.

قوله: حيث إنّهُ مركّب من الهولي والصورة...

هذا على مذهب المشائين القائلين بالهولي، فلا يتمّ على مذهب الإشراقيين المنكرين لوجود الهولي، فإتمامه على هذا المذهب بأنّ يقال: إنّ الجسم متقومّ في وجوده الخارجي بالصورة النوعيّة ولا وجود له بدونها، مضافاً إلى أنّ الجسم في وجوده الخارجي متقومّ بالأجزاء التقسيميّة، ولا وجود له بدونها.

قوله: وباقي الوحدات العددية...

أي لعدم ربط باقي الوحدات العددية بتلك الوحدة الحقّة الحقيقيّة بدليل قانون سنخية المعلول مع علته، ومناسبة الفيض مع المفيض.

قوله: «أَوَّلُ ما خلق الله العقل»<sup>١</sup>....

دعوى حمل العقل في قوله ﷺ على معنى مصطلح قد حدث بعد عصره محتاج إلى الدليل، وإلا فليحمل الخلق في لسانه ﷺ على ما يقابل الأمر فيكون منافياً لحمل العقل على هذا المعنى الاصطلاحي.

قوله: وكقول أمير المؤمنين عليّ ﷺ...<sup>٢</sup>

ألفاظ «العالم العلوي»، «صور»، «المواد»، «القوة»، «الاستعداد»، «تجلي»، «هويتها»، «مثاله» اصطلاحات حدثت بعد زمانه ﷺ، وبعد ترجمة الفلسفة من اليونانية إلى العربية وبعد ظهور العرفان بين المسلمين، إذن يحدث الريب في صحة استناد الحديث إليه ﷺ وإنه من أقوال حكيم قد نسب إليه ﷺ ويمكن تفسير العالم العلوي بالأفلاك لا بالمعقول، بقرينة الإشراف، والتألول وإظهار الأفعال. ولعلّه ظاهر الكلام.

غور في كيفية حصول الكثرة في العالم

قوله: مع أن العقل أيضاً واحداً...

فإن قلت: كيف يكون العقل واحداً وقد صرح المصنف في بداية البحث عن أصالة الوجود، بأن كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود؟!

قلت: المراد من الواحد في كلامه - هنا - هو الواحد بحسب الهوية الخارجية والمراد من الزوج التركيبى في كلامه - هناك - هو التركيب بحسب التحليل العقلي ولا منافاة بينهما؛ فإن الأعراض بسبب ضعفها في الوجود بسائط خارجية ومرتببات بحسب التحليل العقلي وإن كانت الوحدة الخارجية الثابتة للعقل بسبب كما له الوجودي وشدة التورية.

١. الكافي، ج ١، ص ٢١، بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٧.

٢. وهو قوله ﷺ حين سئل عن العالم العلوي: «صور غارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد، تجلي لها فأشرقت، وطالها فتلاّت...» الحديث. انظر معجم ألفاظ غرر الحكم ودرر الكلم، ص ١٣٤٩.

قوله: لكن فيه كثرة اعتبارية...

و يقابلها الوحدة الخارجية، لا الكثرة الحقّة الحقيقية؛ فإنّها في العقل الأول متحقّقة، كيف وهو صادر وممكن حادث، وله هويّة محدودة مغايرة للهويّة الواجبة اللا محدودة. فللعقل حدّ ومحدود، ونقص وكمال، وماهيّة وجود، وإمكان بالذات ووجوب بالغير، وإنّ الأوليات من هذه المفاهيم تثبت له باعتبار نفسه، والأخريات منها تثبت له باعتبار صدوره عن مبدئه. وإنّ الاعتبار الأول من اللوازم الذاتية في الاعتبار الثاني. فلا يحتاج إلى جعل ثان فإنّها مجعولة بنفس الجعل الأول الذي هو نفس صدوره.

و بذلك ظهر الفساد فيما قيل: إنّ العقل إن كان كثيراً بحسب الذات فكيف صدر عن الواحد؟ وإن كان واحداً فكيف صدر عنه الكثير؟

بيان الفساد: أنّ هذه الكثرة من لوازم الصدور مثل الحدوث الذاتي. وهي من قبيل الخارج المحمول لوجود العقل الأول فليس ما يباينها شيء في الخارج سوى نفس وجوده. وإنّ هذه اللوازم ليس بعلة فاعليّة وأسباب لمعلولاتها؛ فإنّ الفاعل واحد، وهو الحقيقة الوجوديّة للعقل، لكن يكون لها تأثير في فاعليّة الفاعل فهي من قبيل الشرط. وإنّ اختلاف الفعل بسبب اختلاف الشروط حال وحدة الفاعل والسبب واضح.

و الجدير بالذكر أنّ هذا الوجه في بيان صدور الكثرة مجرد تصوير منهم فلم يبرهنوا عليه فيجوز تصوير طرق أخرى.

قوله: وبهذا الاعتبار يتّصف بالإمكان الذاتي...

الظاهر سقوط جملة من النسخة هنا فكان الكلام كذلك: ولوجوده إضافة إلى مبدئه وإضافة إلى ماهيته، وبهذا الاعتبار... إلى آخره، حتّى تكون الجملة الساقطة هي المشار إليها لقوله: «و بهذا الاعتبار». والشاهد على ذلك قوله بعد سطر: «و إمكانه أي وجوده باعتبار إضافته إلى ماهيته».

و أمّا احتمال كون المشار إليه له، قوله: «فيه كثرة اعتبارية» فيدفعه أنّ العقل باعتبار وحدته الخارجية أيضا يتّصف بالإمكان.



قوله: وبوجه آخر...

قال المصنّف في تعليقته:

هذان على تننية الجهة، وقد تثلّت الجهة في كلّ من الوجهين، بأن يقال: فيه وجوب وجود وماهيّة وأيضاً تعقل لمبدئه وتعقل لذاته النورية، أي وجوده وتعقل لذاته الظلمانيّة أي ماهيّة. وأيضاً فيه نور وظلّ وظلمة. وتثلث الجهة لتثليث الصوادر عنه، وهي العقل الثاني والفلك الأقصى ونفسه<sup>١</sup>.

أقول: بناء على تثليث الجهة يكون الأشرف من الصوادر معلولاً للأشرف من المصادر كما أشار إليه بقوله: «دان لدان سامك لسامك» فالعقل الثاني معلول لوجوب العقل الأوّل أو لتعقله لمبدئه، كما أنّ نفس الفلك الأقصى معلول لوجوده أو لتعقله لذاته النورية. وإنّ جرم الفلك الأقصى معلول لماهيّة وتعقله لذاته الظلمانيّة.

فيرد عليه: أنّ لازم هذا القول صدور نفس الفلك الأقصى قبل صدور جسمه، وذلك مستحيل؛ لتوقّف وجود النفس على وجود الجسم، ولو لم تكن النفس مسبقة بوجود الجرم لخرجت عن كونها نفساً.

قوله: فيستوفي العقول التسعة...

كان المناسب الإشارة إلى وجه حصر عدد العقول بال عشرة؛ فإنّ حصر عدد الأفلاك بذلك العدد المعين مذهب علماء النجوم في العهد الماضي، وهل ذلك يصير برهاناً للفيلسوف المشائي الذي بنى مذهبه على البراهين.

قوله: بحركات كذلك للأفلاك...

لما كان الهيولى غير متناهية في القابليّة والاستعداد، فهي تقبل كلّ واحدة من صور غير متناهية عرضاً وطولاً. والمقصود من الصور الطوليّة: التغيرات والصور المتعاقبة الحالة في الهيولى كلّ واحدة تلو الأخرى، وتلك الصور الطوليّة غير المتناهية، أعني

التغيرات الحاصلة لها، تفاض إلى الهيولي بسبب الحركات الدائمة للأفلاك السبعة الشداد.

و الوجه في اتصاف السبع بالشداد: أنها أجسام أثيرة لاتقبل خواص الأجسام العنصرية عند الأكثر، مثل التخلخل والتكاثف والخرق والالتئام. وأما الفلكان الآخران فقد قيل: إنهما جسمان مثاليتان.

### غور في ربط الحادث بالقديم

قوله: في ربط الحادث بالقديم...

يقصد من الحادث: الزماني منه؛ فإنه المقابل للقديم الزماني، ويأتي الإشكال في ربطه به<sup>١</sup>، وقد عقد هذا المبحث للذبت عنه. وأما الحدوث الذاتي فإنه يجتمع مع القديم الزماني كما وصفوا به العقول المجردة.

ثم إن الحدوث من اللوازم الذاتية لوجود الحادث فلا يحتاج إلى جعل آخر؛ إذ يثبت الحدوث له بنفس جعله، فيكون ربط الحادث الذاتي بالقديم ربطاً ذاتياً غير محتاج إلى البيان.

قوله: وسبب الحادث كان حادثاً...

و تقرير الإشكال في صورة القياس الاستثنائي فيقال: إن كان سبب الحادث حادثاً لزم التسلسل، وإن كان قديماً لزم تخلف المعلوم عن علته النامة، والتالي باطل في كلتا الشرطيتين.

أما الشرطية الأولى؛ فلأن المراد من الحادث المسبب هو طبيعة الحادث لا فرد منه، و لو كان الحادث بسبب طبيعته مقتضياً لحدوث سببه لزم أن يكون جميع أسباب

١. وهو الإشكال الذي يرد - بعد الاتفاق بأن لا مؤثر في الوجود إلا الله - على المتكلم القائل بالحدوث الزماني

للعالم من جهة ربط العالم بالقديم تعالى، ومن جهة ربط الحوادث اليومية به تعالى.

لمزيد المعرفة راجع تبليغة الهدى على المنطوق، ص ٣٩٨، التعليقة: ١.

الحوادث حادثاً، وعندئذ لزم التسلسل؛ لأنه ترتب أمور غير متناهية.  
و أما الشرطية الثانية؛ فلأنَّ العلة القديمة تسبق معلولها الحادث أزمنة غير متناهية،  
فهي في تلك الأزمنة علة تامّة موجودة بلا معلول، وذلك مستحيل في أيّ واحد فضلاً  
عن زمان غير متناهٍ.

ثمّ إنّي لم أدر ما ذا قصد المستشكل بهذا الإشكال، فهل هو في مقام إنكار العلة  
الأولى ودعوى أنّ حدوث الحوادث طرأً كان بلا سبب؟ فذلك خلاف الفطرة الإنسانية  
ولا يقبله العقل السليم، ولكن يظهر من قول المصنّف: «و الحال إنّّه لا بدّ من انتهاء...»  
إلى آخره، أنّ المستشكل قد ذكر ذلك على سبيل الجدل.  
قوله: تجددت نسبها وذاتها قد ثبتت...

و أنت إذا نظرت إلى الحركة الأينية وجدت أنّ المتحرّك يكون في كلّ أيّ يكون في  
حدّ لم يكن فيه قبله، وتلك الحدود تنصرم وتوجد وتعدم، وذلك هو المراد من قوله:  
«تجددت نسبها». فمن الواضح أنّ للمتحرّك في كلّ أيّ وضع جديد ونسبة حادثّة، لكن  
تكون للحركة ذات ثابتة باقية، وهي التوسّط بين مبدأ الحركة ومنتهاها؛ فإنّه وإن كان  
مفهوماً كلياً، لكنّه أمر موجود متحقّق في كلّ حدّ من حدود الحركة، فكأنّه يخلع حدّاً  
ويلبس حدّاً، وأنّه هوجهة الوحدة بين تلك الحدود المتكرّرة والأوضاع المختلفة، وأنّه  
المعطي لكلّ حركة الحقيقة الواحدة، ولولاه لم تكن الحركة إلّا حدوداً ملتصقة وأوضاعاً  
متلاحقة.

ثمّ إنّ التوسّط راسم لخطّ موهوم وراء المتحرّك يتزايد في كلّ أيّ يسمّى ذلك الخطّ  
بالحركة القطعية. فظهر أنّ الحركة متقوِّمة بأمرين: متجدّد زائل، وباقي ثابت. وهما  
باقيان ببقاء الحركة ودائمان بدوامها، كما أنّهما متنفّيان بانتفاء الحركة. فالحركة حركة  
باقية ولا باقية، وتصلح لأنّ تصير واسطة بين الباقي القديم والحادث المتجدّد وبوجهها  
الباقي يأخذ من الباقي، وبوجهها اللاباقي يعطي إلى الحادث.

و خلاصة جواب الحكماء عن الإشكال اختيار الشقّ الثاني - وهو كون سبب

الحادث قديماً - هو أن الرابط بين القديم والحادث هو الحركة الدورية الفلكية الدائمة، فإن لها وجهين: تستند إلى القديم بوجهها الباقي، وهو التوسط، وتستند إليها الحوادث بوجهها المتجدد، وهو الأوضاع المتجددة الدائمة، فالتوسط من قبيل السبب والأوضاع المتجددة الحادثة من قبيل الشرائط.

هذا ولكن المصنف عمّ البيان أخيراً وأسقط الحركة الدورية وأقام مقام تلك الحركة العقل الفعّال، فقال: ﴿

فعلّة كلّ حادث مركّب من شيء قديم كالعقل الفعّال بحول الله وقوّته ومن شيء حادث، وهو تلك القطعة أو ذلك الحدّ<sup>١</sup>.

فالبيان العامّ الكلّي أن علّة الحوادث مركّبة من حقيقة أزليّة قديمة ومن أمور حادثة متجددة بتجدد ذاتي، وتلك العلّة المركّبة هي الرابط بين القديم المطلق والحادث المطلق.

وبذلك ظهر النظر فيما أفاده في الأسفار من الإشكال على هذا الدفع، من أنّه دالّ على كون الحركة الدورية دائمة بالذات باعتبار، وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلّة، وذلك غير صحيح؛ إذ الأمر التجديدي البحت ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً<sup>٢</sup>.

وجه النظر أن ذكر الحركة الدورية من باب المثال، وأنّ المراد هو البيان العامّ الذي أشرنا إليه أخيراً. سلّمنا لكنّ الوسطة هي الأمر الثابت من الحركة والوجه الباقي منها دون وجهها التجديدي الزائل.

قوله: في موضع من الأسفار...<sup>٣</sup>

و محصّل كلامه: أن الرابط بين القديم والحادث طبيعة الفلك المتجددة بتجدد ذاتي،

١. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٧٩.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ١٢٨، نقله بتصريف.

٣. المصدر، ج ٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٤.

المتصرّمة بتصرّم جوهرى، وهذه الطبيعة وإن لم يكن الحدوث عيناً لماهيّتها، كما كان عين ماهيّة الحركة بل الحدوث عين لحقيقتها ووجودها؛ فلذلك يكون لها وجهان: وجه عقلى ثابت مستقرّ قد وصفه بأنّه ليس من العالم؛ إذ العالم ما سوى الله، وذلك ليس بسويّة، بل هو فاني في صقع ذاته المقدّسة. ووجه طبيعى متصرّم متجدّد هو من العالم، يأخذ بذلك الوجه ويعطي بهذا والحوادث تستند إليه.

قال المصنّف في الحاشية:

ففي كلا الطريقين الرابط هو الحركة الفلكيّة إلّا أنّ الرابط في أحدهما هو الوضعيّة وفي الآخر الجوهرية<sup>١</sup>.

أقول: بل الرابط على طريقة الصدر نفس الفلك المعروضة للحركة الجوهرية لا حركتها العارضة بحقيقتها.

#### تنبيه

من لا يقول بوجود الفلك وبأنّ له حركة وضعيّة حول الأرض لا يرتضى ما قرّره من الجواب، وأنّ من لا يقول بالحركة الجوهرية لا يرتضى الجواب الثاني، ولكن يمكن أن يقرّر الجوابين على القول بحركة الأرض حول الشمس بجعل حركة الأرض الوضعيّة مكان حركة الفلك، فإنّها الحافظة للحياة على وجه الأرض، وبجعل نفس الأرض الكلّية المتحرّكة بالحركة الجوهرية مكان النفس الكلّية الفلكيّة. قوله: وصورة قضائيّة...

وهي التي لا تردّ ولا تبدّل ولا يعترىها التغيّر والحدوث، فهي المثال النوري والفرد العقلائي لكلّ ماهيّة وربّ نوعها وتماثل حقيقتها ومقوّم وجودي لها. قوله: وليس من العالم...

إذ لو كان من العالم لطرأ عليها التغير والتبدل والحدوث والزوال؛ فإن العالم عبارة عما سوى الله، بل هي العين الثابت في حضرة العلم الربوبي ومن مراتب أسمائه وصفاته حسب اصطلاح أصحاب العرفان، أو من الصور المرتسمه الكليّة القائمة بالذات الواجبة، الزائدة عليها على رأي المشاء، وكيف كان فالوجوب فيها غالب والإمكان منج.

قوله: ومنها: جعل المقربات والمصححات...

و فيه أنّ ذلك لا يصلح لأن يصير جواباً عن الإشكال الوارد على ربط الحادث بالقديم؛ فإنه أشار إلى الجهات الحادثة ولم يشر إلى الأصل المحفوظ والجهة القديمة الثابتة؛ لتكون هي الحلقة المتوسطة بين القديم المطلق والحادث المطلق. نعم هذا البيان يصلح جواباً للسؤال عن سبب وقوع كلّ حادث في محلّه الخاص وزمانه المخصوص.

قوله: والتسلسل تعاقبي جائز...

التسلسل التعاقبي عبارة عن السلسلة الوجوديّة المركّبة من العلل الناقصة فقط، مثل المقتضي أو المعدّة؛ ولذلك لا يلزم أن يكون جميع حلقات السلسلة غير المتناهية موجودة بالفعل؛ إذ ليست كلّ أحادها علّة تامّة لما بعده كما هو الحال في التسلسل المستحيل المستلزم لوجود أفراد غير متناهية بالفعل.

واعلم أنّ التسلسل التعاقبي واقع في عالم الوجود فضلاً عن جوازه عند العقل؛ وذلك لأنّ كلّ حادث سابق يعدّ من العلل الناقصة للحادث اللاحق. قوله: وبغير ذلك...

و يمكن الجواب عن الإشكال باختيار الشرطيّة الثانية، وأنّه لا يلزم تخلف المعلول عن العلّة التامة بسبب صدور الحادث من القديم؛ فإنّ التخلف لازم لانقطاع الفيض، و ليس بلازم لصدور الحادث من القديم؛ فإنه لا انقطاع للفيض عند الفلاسفة الإلهيين، وإنّ عدد الحوادث غير متناه لا يده لها، ولم يكن أحدها مسبوقاً بالعدم المطلق، وإن كان

مسبقاً بعدم نفسه وبحدوث آخر فسللة الحوادث لا بداية لها ولا نهاية والفيض مستمر دائماً ولم يكن مقطوعاً قبل الحدوث ولن يكون مقطوعاً بعده.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن الممكنات على صنفين:

أحدهما: ما يكون صرف إمكانه الذاتي كافياً لقبوله الفيض الوجودي، فيستلم الوجود بلا توقّف على أمر سوى فاعلية الفاعل، وذلك كالمجردات العقلية.

و الثاني: ما لا يكون نفس إمكانه الذاتي كافياً، بل يتوقّف قبوله لفيض الوجود على إمكان مادّي أيضاً وقابلية استعدادية وعند تمام القابلية يستلم الوجود، فإن الفيض جار ومستمر، وإن قبول الوجود لهذا الصنف موقوف على أمر به تتم القابلية فيستحيل وجود الموجود الزماني قبل حدوث زمانه لعدم تحقق تمام القابلية، وإذا فرض وجوده قبل زمانه فليس ذلك الموجود بل هو غيره، كما أنّ ابن زيد يستحيل وجوده قبل زيد وإذا فرض وجوده قبله فهو ليس ابن زيد.

ثمّ نقول: إن كان المراد من ربط الحادث بالقديم مطلق الربط ولو بوسائط من الأسباب المترتبة والشروط المتعاقبة والمعدّات المتتالية، فكلّ حادث يكون مربوطاً بالقديم بواسطة أسبابه وشروطه ومعدّاته؛ فإنّ شروط القابلية أيضاً قد أفيضت من ناحية الفاعل، فكلّ حادث مربوط بالقديم بتمام ذاته وبجميع ذاتياته.

و إن كان المراد ربط الحادث الأوّل فلا أوّل للحوادث لدوام الفيض واستمراره. و خلاصة الكلام: أنّ الصنف الأوّل من الممكنات مربوط بالقديم ربطاً بلاواسطة، وأمّا الصنف [الثاني] فهو مربوط به ربطاً مع الواسطة.

و من المعلوم أنّ هذا الجواب كلّيّ عامّ لا يخصّ بمذهب وقول فهو أوسع دائرة من الجوابين.

قوله: لم ينجع فيه دواء...

و إنّ علاج الداء بدواء ينجع فيه وجواب رافع لإشكال ربط الحادث بالقديم على هذا المذهب أن يقال: لمّا كان القديم هو الموجود المسبوق بوجوده، والحادث هو

الموجود المسبوق بعده، فكلّ موجود متأخّر عن موجود آخر، فهو حادث بالنسبة إليه وذلك الموجود قديم بالنسبة إلى ذلك.

ولما كان القدم والحادث أمرين إضافيين، فقد يكون الشيء قديماً بالنسبة إلى شيء، وهو حادث بالنسبة إلى شيء آخر. فكلّ موجود جهتان: قدم وحادث. أمّا جهة حدوثه فهي الأحوال العارضة له، والأفعال الصادرة منه. وأمّا جهة قدمه فذاته التي تكون معروضة لتلك الأحوال ومبدأ لها تلك الأفعال، وإنّ الذات هي الأصل المحفوظ والجهة الجامعة بين تلك الشتات المتكثرة، وهكذا يكون حال كلّ معروض بالنسبة إلى عوارضه وكلّ علّه بالنسبة إلى معلولاتها.

و من المعلوم أنّ النفس الإنسانية هي المبدأ لأفعالها الصادرة والمعرض لأحوال عارضة لها، فهي قديمة بالنسبة إلى أفعالها وعوارضها كما أنّ أفعالها وعوارضها حادثة بالنسبة إليها.

ثمّ إنّ الأصل المحفوظ الذي يكون مبدأً للنفس الإنسانية قديم بالنسبة إليها، وإنّ النفس الإنسانية المتكثرة حادثة بالنسبة إلى ذلك المبدأ. فكلّما تتصاعد المبادئ تتقوى جهة القدم وتضعف جهة الحادث حتّى تنتهي السلسلة إلى مبدأ المبادئ. فثبت أنّ ربط الحوادث بالقديم ربط ذاتي طبيعي.

وأنت تستطيع أن تجري هذا الجواب في كلّ موجود من الموجودات العالميّة، وفي كلّ نفس من النفوس النباتيّة والحيوانيّة.

لكن بقي على هذا المذهب القائل بخلق العالم في حدّ من حدود، لا يزال إشكال آخر، وهو أنّه مستلزم لقبض الفيض من الفياض الكريم على الإطلاق في أزمنة غير متناهية سابقة على ذلك الحدّ.

و أمّا ما أجابوا عنه بأنّ قطع الفيض كان لمصلحة، فيسأل منهم بأنّ القادر المتعال، هل كان قادراً لتغيير تلك المصلحة وأن يجعلها مقتضية للإيجاد أم لا؟ وعلى الثاني يلزم المعجز، وعلى الأوّل يلزم البخل، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.



غرر في كيفية حصول التكثر على طريقة الإشراقيين  
قوله: سيتضح وجهه...

في الغرر الآتية المعنونة بقوله: «في فذلكة ما ذكر». وقد ذكر الوجه عند شرح قوله:  
«وإن لأعلين انتمى قليلزم».

وهذه الطريقة وإن كانت لا تخلو من إشكال، لكنها أقرب إلى التحقيق من طريقة  
المشائين؛ إذ يرد على طريقتهم ما لا يرد على طريقته، منها: أن الجسم بحسب الشرف  
الوجودي يكون متأخراً عن العقل المجرد، وطريقة المشاء كما عرفت حاکمة بصدور  
الأجسام الفلكية في عرض العقول المجردة بسبب وحدة ذات العلة.

ولكن في طريقة شيخ الإشراق يكون صدور الأجسام متأخرة عن العقول سواء  
أكانت الأجسام مثالية أو أثرية أو عنصرية<sup>١</sup>.  
قوله: وأصنامها...

الأصنام والبرازخ في اصطلاح الإشراقيين عبارة عن الأجسام، لكن المسلمين منهم  
يعتبرون عن الجسم بـ«البرزخ» وغير المسلمين منهم يعتبرون عنه بـ«الصنم». ذكر ذلك  
المصنف في تعليقاته على الأسفار.  
قوله: لوجود نوع طبيعي...

وهو من أنواع الجوهر؛ فإنهم لا يقولون بوجود رب نوع من أنواع العرض  
بالاستقلال، ولكن الرب نوع من الجوهر رب للأعراض القائمة به؛ لكونها من خواصه  
ولوازمه، وهي معلولات لنفس الذات الملزومة لها.  
قوله: لكل من العقول المترتبة مشاهد...

قال الشيخ الإشراقي:

١. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ١٢٥ - ١٥٠؛ شرح حكمة الإشراق، ص ٣٤٢.

وكل واحد من هذه الأنوار العقلية لاجباب بينه وبين النور الأول الواجبي؛ إذ الحجاب إنما هو من لوازم المادة وتوابعها.<sup>١</sup>  
وقد أشار المصنف إلى ذلك بقوله:  
إذ لا حجاب في المفارقات وإنسما اختص المقارنات<sup>٢</sup>  
و فسر المصنف الحجاب بالمادة ولواحقها من الزمان والمكان وغيرها. وما أطف ما ذكره في تعليقه<sup>٣</sup> على هذا الكلام فلا تغفل عنه.

### مشكلة وحل

إن الطريقتين اللتين ذكرهما المصنف لبيان كيفية حصول التكثّر في العالم ولتصوير صدور الكثير من الواحد إنما هو لبيان نفس وجودات الأشياء لا صورها المعنوية، فيشكل الأمر؛ فإن النفس بحسب الشرف الوجودي يكون سابقاً على الجسم، فيجب صدورهما قبل الجسم، ولكن لما كان وجود النفس متوقفاً على وجود الجسم؛ إذ لا يمكن تحقق النفس بدون الجسم؛ فإنّ التعلّق بالجسم متقوم بذات النفس، وقد عرفت النفس بأنها كمال أول لجسم آلي، فيجب أن يكون صدور النفس متأخراً عن صدور الجسم.

وكذلك الحال في الصورة الجسميّة والهيولي؛ فإنّ الصورة بحسب الشرف الوجودي سابقة على الهيولي، كيف وهي أمر بالفعل وهيولى أمر بالقوة، ولكن وجود الصورة متوقّف على وجود الهيولي.

وقس على ذلك الحال في الصور النوعيّة والنفس الحيوانيّة والنباتيّة، فإنّها كلّها بحسب الشرف الوجودي متقدّمة على الصورة الجسميّة، والحال أنّ الكلّ متوقّف

١. مجموعة مصنفات شيخ الإنراق، ج ٢، ص ١٤٠، نحوه.

٢. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٦٨٢.

٣. المصدر، التعليق: ١٠.

بحسب الوجود على الصورة الجسميّة.

و حلّ الإشكال غير ممكن إلا بتصوير طريقة نالّة لبيان حصول الكثرة في عالم الوجود، بأن يقال بإخراج النفوس والصور عن السلسلة النزوليّة، وأنها مختصّة بالسلسلة الصعوديّة؛ فإنّ كلّها موجودات مستكملة. وعلى هذا يكون القوس النزولي أقصر، والقوس الصعودي أطول.

إن قلت: إنّ برهان الإمكان الأشرف حاكم بصدور النفوس بعد صدور العقول وقبل صدور الأجسام.

قلت: إنّ حكومته مشروطة بإمكان ذلك الموجود الأشرف، وقد عرفت استحالة وجود النفوس قبل الأجسام.

غور في تمايز الأشعة العقلية

قوله: لكن ليس كذلك...

العبارة لا تخلو من خلل؛ لأنّ المقصود منها نفي عدم كون الازدياد حاصلاً في الواقع، مع أنّه حاصل حقيقة وواقعاً، ولكن ظاهر العبارة مفيد لنفي عدم الشعور بالازدياد.

قوله: واعتبر إشراق العقل على النفس...

المقصود من العقل: العقل الفعّال، ومن النفس: النفس الناطقة؛ فإنّها كالمعلول بالنسبة إلى العقل الفعّال وهو «كدخدا»<sup>١</sup> لعالم الطبيعة والعناصر عند المشائين. وذلك عجيب من المصنّف؛ فإنّ عقد هذه الفرر لبيان تمايز الأشعة العقلية المتكثّرة على طريقة الشيخ الإشراقي في حصول التكتّر، ولكنّه أعطى المثال على طريقة المشائين.

واعلم أنّ إشراق العالي للسافل عند شيخ الإشراق على نحوين ومرّتين:

١. أي ربّ البيت بإذن الله تعالى، لأن «كد» بالفارسية بمعنى الدار و«خدا» بمعنى الصاحب، انظر: شرح المنظومة.

ج ٣، ص ٦٧٤، التعليقة ٦: لآية الله حسن زاده الآمل.

أما المرة الأولى فهو عبارة عن إعطاء الوجود للسافل؛ فإنَّ السافل نفس إضافة إشراقية [من] العالي، فإنه العلة لوجود السافل. وأما المرة الثانية فهي الإشراقات المتعددة الحاصلة من العوالي على السافل الذي يدرك بها ويميّز كل واحدة من الأشعة عن الأخرى؛ فإنه حي لا تنيب ذاته عن ذاته كما صرح به المصنّف. وهذه الإشراقات تجعل السافل مجزّداً وقوياً، وتجعل كلاً من هذه الإشراقات مبدأً لأمر وموجود.

غور في فذلكة ما ذكر

قوله: في فذلكة ما ذكر...

حكى الهيدجي<sup>١</sup> عن الفتازاني بأنَّ الفذلكة في الحساب عبارة عن ذكر تفاصيل، ثمَّ يؤتى بها إجمالاً، فيقال: «فذلك كذا وذلك كذا»<sup>٢</sup>. أقول: إنَّ المصنّف لم يأت في هذه الفرر بإجمال ما فصله سابقاً؛ فإنَّها مشتملة على أمرين:

أحدهما: كيفية صدور الطبقة العرضية من الطولية على طريقة شيخ الإشراق كما صرح بذلك، وليس هذا إلاّ تكميلاً لما سبق.

والثاني: إيرادات على طريقة المشائين في كيفية حصول التكثّر في العالم.

ولعلَّ المصنّف قصد التمتّة من لفظ الفذلكة

قوله: أرباب الطلسمات...

الطلسم كلمة دخيلة، والمراد بها عند العامة: خطوط أو كتابة يستعملها الساحر ظناً منه أنّه يدفع بها كلّ مؤذٍ. والمراد منها: الأجسام هنا، فإنَّ الإشراقي يعبر عن الجسم بالطلسم.<sup>٣</sup>

١. تعلية الهيدجي على المنظومة وشرحها، ص ٤٠٤.

٢. انظر مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ١٤٣، ٢١٤.

قوله: فليزِم عِلَّةُ الجسم لجسم...

قد زَيْفَ المصنَّف طريقة المشائين في كَيْفِيَّة حصول التكرَّر بوجوه، ذلك أوَّل تلك الوجوه. وبيانه: أنَّ المشائين لما حصروا العقول بالعقول الطولية وحصروا عددها بالعشرة، وهي التي لُقِّبَت عند الإِشراقِيِّين بالقواهر الأعلين في قبال القواهر الأدنين، و هي العقول العرضية، التي هي العلل للأجسام عندهم، خلافاً للمشائين؛ فإنَّهم قالوا: إنَّ العقول الطولية، هي العلل للأفلاك والعقل الأوَّل الذي هو أشرف العقول هو العلة للفلك الأطلس، وهو فلك الأفلاك.

و بيان ما أورد عليه المصنَّف بصورة قياس استثنائي: أنَّه لو كان العقل علةً للفلك لزم عِلَّةُ الفلك الأقصى لما دونه من الأفلاك، لكنَّ التالي باطل، فالمقدَّم مثله.

و البرهان على الملازمة: ما أشار إليه بقوله: «لوجوب التطابق». والمراد من التطابق هو السخية المعبرة بين العلة والمعلول، فإذا كان للعلة تقدَّم عِلِّيٌّ على غيره فيجب أن يكون لمعلولها أيضاً ذلك الترتب لقانون التطابق. وأمَّا بطلان التالي؛ فلاستحالة عِلَّةِ الفلك لفلك آخر، كيف والفلك جسم وفاعلية الجسم مشروطة بوضع خاص لمفعوله، والفلك الذي فرض كونه معلولاً له معدوم يستحيل أن يصير موصوفاً بوضع خاص. قوله: لوجوب التطابق...

إنَّ السخية المعبرة بين العلة والمعلول إنما تكون على سبيل الموجبة الجزئية في مقابل السلب الكلِّي فلا عموم للسخية حتَّى يحكم باتصاف المعلول بجميع صفات العلة ولوازمها، وإلاَّ يجب أن يكون الفلك الأقصى مجرداً عن المادة، فإنَّ عِلَّتَه كذلك. فالإيراد غير وارد على طريقة المشائين.

قوله: وأيضاً إنَّ لأعلين انتسب...

ذلك ثاني الوجوه التي ذكرها لتضعيف طريقة المشاء<sup>١</sup>. وبيانه: أنَّ الفلك الأقصى

١. انظر مجموعة مصنفات شيخ الإِشراق، ج ٢، ص ١٤٤.

على قولهم يكون صادراً عن العقل الأول، والفلك الثاني الذي هو فلك النجوم الثوابت يكون صادراً عن العقل الثاني، وهكذا حتى انتهاء السلسلة إلى فلك القمر، وهو الفلك التاسع الذي يكون صادراً عن العقل التاسع. ومن المعلوم أن ما يكون معلولاً لأشرف يجب أن يكون أشرف مما هو معلول للأخص، فالفلك الأقصى الذي هو الفلك الحادي المحيط يكون أشرف من الفلك الثامن الذي هو الفلك المحوى المحاط وهكذا.

لكن الأمر ليس كذلك في جميع الأفلاك؛ لأنّ الفلك الرابع الذي هو فلك الشمس، وهو الفلك المحوى والمحاط يكون أشرف من الفلك الخامس الذي يكون محيطاً به وحاوٍ له، وهو فلك المريخ ويستكشف من ذلك عدم صدور الأفلاك من العقول الطولية. قوله: فإنّ ما يترأى من الكواكب أكبر من الشمس...

ليته كان يدّنا على هذا الكوكب الذي يترأى بين الكواكب أكبر من الشمس، سيّما على الهيئة البطلمية.

قوله: وأيضاً كيف ينسب عالم الحسّ إلى القواهر الأعلى...

هذا ثالث الوجوه. وبيانه: أنّ تعدّد جهات الكثرة في المعلوم، يكشف عن تعدّد جهات الكثرة في العلّة، وفي الفلك الثامن ليس الأمر كذلك؛ فإنّ جهات الكثرة فيه، تكون أكثر من قطرات البحار كيف وجميع النجوم الثوابت متحقّق فيه، وكلّ واحد منها مخالف للآخر بحسب الماهيّة، والحال أنّه ليس في العقل الثاني الذي هو علّة له هذا المقدار من جهات الكثرة؛ فإنّها لا تزيد فيه على عدد محدود هي: إمكانيه الذاتيّ، ووجوبه الغيري ووجوده وماهيّته وتعقّله للعقل الأوّل ولبدء المبادئ، وإفاضة الفيض من العقل الأوّل، ومن المبدأ بلا واسطة وتعقّله لكمال ذاته ولنقص ذاته.

غور في تطابق عالم الحسّ وعالم العقل

قوله: تلك النسب الثورية...

هي النسب الواقعة بين الأنوار القاهرة التي هي الأرباب للأنواع الطبيعيّة. وتوصيف

النسبة بالنورية باعتبار طرفيها؛ فإنهما نوربان فلا يراد من النسب النورية الإضافات الإشراقية، ولعلّ المصنّف لدفع هذا التوهم فسرها بالهيئات المعنوية؛ فإنّ الوجودات النورية في العالم الأعلى كالمعنى، وبمنزلة الروح بالنسبة إلى الوجودات الطبيعية، التي هي لها بتلك الوجودات كاللفظ، وبمنزلة القلب، بمعنى أنّ الوجودات الظلمائية الطبيعية لو ترقّت وتعلت ووصلت إلى العالم الأعلى لصارت تلك الوجودات النورية بعينها وإنّما عبّرنا بالوجود دون الموجود ليتناول النسب في كلا العالمين.

قوله: وصنم لزينة جاء زبرجاً...

قد أطلق لفظ الزبرج في البيت على الذهب<sup>١</sup>، يعني أنّ الذهب الذي هو صنم الزينة في هذا العالم، فهو مثال طبيعي لربّ نوعه المجرد العقلي.

قوله: والأمتها الأربعة...

هي أصول المركّبات الطبيعية، وهي البسائط الخارجية، وسمّيت بـ«العناصر» وهي التراب البسيط والهواء البسيط والنار البسيطة والماء البسيط. وتقصد من البساطة فيها أن لا يكون لها جزء سوى أنفسها.

واعلم أنّه لم يدلّ دليل على حصر العناصر بالأربعة فلا مانع عند العقل من الإضافة عليها كما اكتشف أخيراً عدد معتدّ به منها حتّى زاد عددها على التسعين.

غور في تحقيق ماهية المثل الأفلاطونية

قوله: بعد الفراغ عن إنّيّتها...

يعني بعد الفراغ عن ثبوت إنّيّتها كما هو ظاهر اللفظ.

واعلم أنّي لم أذكر في أيّ موضع من الكتاب أثبت المصنّف إنّيّة المثل، وبرهن على وجودها، فإنّ التحقيق يقتضي أن يكون مطلب «لم» مقدّماً على مطلب «ما» في

١. انظر لسان العرب، ج ٦، ص ١٣، «زبرج».

الحقائق التي لم تكن وجوداتها ضرورية؛ إذ لا وقع للسؤال عن حقيقة ما لم يعلم وجودها. وإن كان مطلب «لم» مؤخراً عن مطلب «ما» فيما هو ضروري الوجود. قوله: أمثالاً لما دونها ومثالات...

الأمثال، جمع المثل، ومثل شيء ما يشترك معه في تمام الماهية ويفترق عنه في العوارض الخارجية، فالأفراد الواقعة تحت نوع واحد أمثال.

وأما المثالات، فهي جمع المثال، ومثال شيء ما يشترك معه في بعض الأوصاف الخارجية<sup>١</sup>، فالظّل مثال لذي الظلّ والآيات التكوينية مثالات للحق تعالى.

وأما الوجه في كون المثل الأفلاطونية أمثالاً لما دونها كونها أرباباً للأنواع الطبيعية ورب النوع متحد بحسب الماهية مع أفراد النوع وأنه فرد عقلائي مفيض ومشرق للأفراد الطبيعية الجسمانية.

قوله: كما علمت أنه علم الحق عندهم...

إنهم لما لم يقولوا بالعلم التفصيلي في مقام الذات. وقال المشائي: إن علمه التفصيلي عبارة عن الصور المرتسمة القائمة بذاته المقدسة قياماً حلولياً<sup>٢</sup>. وقال الإشراقي: إنه عبارة عن العقول المجردة الطولية والرضية القائمة بذاته المقدسة قياماً صدورياً<sup>٣</sup>.

قوله: وصور قضائية عندها...

وهم أصحاب الحكمة المتعالية القائلون بعلم الحق التفصيلي بالأنشياء في مقام الذات، وله علم تفصيلي آخر في مقام الفعل هي العقول المجردة، وستيت بالصور القضائية؛ إذ لا يحدث فيها تغيير ولا تحوّل ولا تبدّل، فهي مجردات ثابتة<sup>٤</sup>.

قوله: كالسما والسمائي...

١. انظر جامع المعلوم في اصطلاحات الفنون، ج ٣، ص ٢٠٨-٢٠٩.

٢. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٨٠؛ شوارق الإلهام، ج ٢، ص ٥١٩.

٣. انظر مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ١٥٢-١٥٣.

٤. انظر الأسفار الأربعة، ج ٦، ص ٢٩١-٢٩٢.



قالوا: إن أنواع الموجودات الأثيرية منحصرة في شخص؛ إذ الهولي المتحققة فيها لا تقبل أكثر من صورة واحدة ولا تقبل الخرق والالتزام؛ فإنهما مستحيلان على الفلك، وذلك بخلاف هولي عالم العناصر؛ فإنها قابلة لصور غير متناهية.

و لعل مراده من السماء: الفلك الكلي المحيط، ومن السماوي: الأفلاك الجزئية والنوابت والسيارات.

قوله: والسرّ في أن الوجود البسيط...

إن هذا البرهان قد ابتنى على وجود حقيقة واحدة بسيطة في الجملة؛ إذ لو لم يكن حقيقة واحدة بسيطة لم توجد حقائق متكثرة ولا مركبة. فلا وجود لحقيقة أصلاً.

ثم إن صحة انتزاع مفاهيم متكثرة عن حقيقة واحدة، وجداني، كما أن كاشفة الانتزاع عن كون تلك الحقيقة مصداقاً لتلك المفاهيم، أيضاً وجداني، مع أن المفهوم هو الذي يكشف عن مصداق وإلا فليس بمفهوم. وأما كون المنتزع عنه لتلك المفاهيم حقيقة واحدة فهو أيضاً وجداني.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن التكثر في العالم قد حصل بسبب التنزل الوجودي، فهما متلازمان، كما هو الحال في الوحدة والشرف الوجودي. وكلما كان الوجود أشرف كانت الوحدة والبساطة أشد وأقوى، وكلما كان الوجود أخس كان التكثر أكثر، فإن التكثر إنما يحصل بسبب عروض الحدّ لحقيقة الوجود، والحدّ هو العدم دون غيره، فالوجود المحدود هو الموجود المتنزل، والوجود اللامحدود هو الموجود الأشرف الأعلى.

و اعلم أنه قد أطلق لفظ «السرّ» في المتن على البرهان الإنسي الذي يقام لمقام الإثبات، فإن جواز أخذ مفاهيم عن حقيقة يكشف عن كون الحقيقة مصداقاً لتلك المفاهيم، لكنه قد أطلق السرّ في قوله:

و سرّ أعرفيّة الأعمّ      سنخية لذاتك الأنسم

في الغرر الذي عقدها لتقسيم التشخص، على البرهان الذي يشبه اللمّ، وذلك هو

المتبادر من اللفظ.

قوله: ففي سمعه ينطوي كل العشرة...

فيبصر ويشم ويلمس ويدوق بسمعه كما يسمع به، وكذا يتخيل ويتوهم ويحفظ ويتصرف ويتعقل بسمعه كما يسمع به، وهكذا الحال بالنسبة إلى كل واحدة من بقية القوى، فهو بصير حين كان سمياً لا يشغل سمعه عن بصره ولا تعقله عن توهّمه وهكذا. وقالوا: إن الفلك كذلك فهو يبصرو يسمع بجسمه كما يلمس، كما قيل: إن الرسول الأعظم ﷺ كان يرى من قفاه أيضاً.

واعلم أن ضرب عدد من القوى في عدد آخر بالنسبة إلى العالم الأعلى إنما هو كناية عن أقوائية ذلك العالم عما دونه، وإلا فالتكثر يضعف كلما تتصّد السلسلة، فكل قوة من القوى عين الأخرى ولا تتعدّد ولا تكثر هناك، بل هناك عالم الوحدة والشدة والكمال والقوة.

قوله: كأنها فعالة...

لبطلان الجوهر الفرد فتكون تلك النقطة من قبيل العلّة المادّية للخط والمثلث والمخروط، فهي راسمة لكل منها بحدوث نقص فيها وبالتجافي عن محلّها الملازم للحركة الوضعية والائتية، لكن المثال النوري الذي هو جوهر مفارق ورب لأفراد نوعه من قبيل العلّة الفاعلية فلا يتجافي ولن، ولا يتحرك ولن؛ لأنّه كامل بالفعل ولا يشدّ عنه بسبب إفاضاته وإشراقاته الدائمة إلى أفراد نوعه، كما هو الحال في كل علّة فاعلية، ونظير ذلك في عالم الطبيعة إفاضات المعلم للمتعلم؛ فإنّها لا توجب نقصاً في علم المعلم.

قوله: الأصنام والطلسم فروع...

إن نواة الشجرة مشتملة على أغصانها وأوراقها وأثمارها بنحو اللف والوحدة، والشجرة مشتملة عليها بنحو النشر والكثر، فالنواة من قبيل المثال النوري، والأغصان والفروع والأوراق والأثمار والكيفيات المختلفة العارضة لها من قبيل أفراد نوعه؛ فإنّ النواة والشجرة من نوع واحد، ولكن يمتاز المثال النوري حال كونه مشتركاً في الماهية

مع أفراد نوعه في أمور:

منها: أَنَّ اجتماع الأوراق وغيرها من الكمال النباتي بنحو اللَّفّ في النواة إنما بالقوة، بخلاف اجتماع كمالات النوع بنحو اللَّفّ في المثال النوري؛ فَإِنَّ كُلَّهَا بالفعل وفعليّة محضة.

و منها: أَنَّ النواة بمنزلة العلّة المادّية للشجرة والمثال النوري بمنزلة العلّة الفاعليّة لأفراد نوعه.

ومنها: أَنَّ النواة تنقص وتتحرك وتنعدم وتصير شجرة والمثال النوري لا ينقص ولا يتحرك ولا ينعدم ولا يصير نفس أفراد نوعه، بل هو باق لا يشذّ عنه شيء ومنها غير ذلك. قوله: متّفق معها في الماهيّة<sup>١</sup>...

اعلم أَنَّ للمصنّف تعلّيقاً<sup>٢</sup> ثميناً على هذه الجملة فلا تغفل عنها، كما لا تغفل عن مطالعها؛ فَإِنَّهَا القول بوقوع التشكيك في الماهيّة، كما ذهبنا إليه فهو يقول به واقعاً وثبوتاً، لكنّه ينفيه في مقام الإثبات. وأما القول بأنّ ذلك تشكيك في الوجود - كما صرح به المصنّف - فقد ذكرنا الجواب عنه في محلّه، فراجع. قوله: وجواز الحركة الجوهرية...

يرد عليه: أَنَّ الحركة الجوهرية إنما تأتي في مقام الصعود والاستكمال؛ فَإِنَّهَا السير الكمال للجوهر ولا محلّ لها في السلسلة النزوليّة.

غرر في ذكر تأويلات القوم للمثل الأفلاطونيّة

قوله: تأويلات القوم للمثل...

إِنَّ الذي دعا هؤلاء القوم إلى تأويل المثل وتحريف الكلمة عن موضعها<sup>٣</sup>، قولهم

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٤٦ وما بعدها.

٢. شرح المنظومة، ج ٣، ص ٧١٣، التعلّيق: ١٧.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٤٦، الفصل التاسع.

باستحالة التشكيك في حقيقة الوجود، وبأنَّ الوجود حقائق متباينة، إذن يمتنع اختلاف أفراد حقيقة واحدة في التجرد والتعلُّق، فلا سبيل إلى القول بوجود فرد عقلائي لنوع طبيعي.

قوله: كتاب الجمع بين الرأيين<sup>١</sup>...

و هما رأي أفلاطون ورأي تلميذه أرسطو.

قوله: قيامها بذاتها المأثور...

يعني أنَّ قيام المثل بذاتها هو المحكي عن أفلاطون. وبعد التأويل يرجع هذا القيام إلى القيام بذات باريها.

و بيانه: أنَّ العلة كمال للمعلول وحده التام، فهي نفس الحقيقة الكاملة للمعلول وذاته الأتم وما هو يكون عين لم هو ونسبة المعلول إلى علته بالوجوب، فقيام شيء بعلته إنما هو قيامه بكماله وبحقيقته التامة.

قوله: ولو لوحظ مسببها...

إنَّ كلمة «لو» وصليّة جيئت للتصريح بفرد خفيّ، ولو كانت مكان «الواو» كلمة «حتى» لكان الكلام أظهر في الإفادة كأن يكون كذلك: حتى ولو لوحظ مسببها الصور المرسمة عن العلم الإجمالي في مقام الذات.

و أمّا الوجه لخباء هذا الفرد: تغاير السبب مع المسبب بحسب الوجود، وقد عرفت بيان إزالة التغاير.

قوله: المحقّق الداماد<sup>٢</sup>...

يمكن إرجاع هذا التأويل إلى القول برّب النوع؛ فإنَّ الأوصاف التي ذكرها كلّها موجودة في ربّ النوع، إنّه موجود دهرى، وإنَّ الكمالات المتكرّرة في الأفراد الطبيعيّة

١. كتاب الجمع، ص ٩٧، ١٠٥.

٢. نقله عنه في الأشعار الأرمية، ج ٢، ص ٥٠ - ٥١، وانظر تعليقه آية الله الشيخ حسن زاده الآسلي على شرح

السنن، ج ٣، ص ٧٢١، التعليق: ١١.

كلها موجودة فيه بنحو اللف والوحدة، وإنه فرد باقي مجرد مسلوب عنه أحكام المادة، وإنه وجه أفراد النوع المضاف إلى المبدأ الأول. فكأن المحقق ﷻ يعترف بوجود رب النوع حقيقة ويأبى عن ذكر اسمه.  
قوله: يعني المثل المعلقة...

و لعل وجه توصيف عالم المثل بالتعليق فقدان المادة هناك وقيام موجوداته بعلمها الفاعلية قياماً صدورياً، فكأنها أجسام معلقة بها غير حالة في موادها، فمالم المثل حلقة متوسطة بين عالمي النفوس والطبيعة، وهو عالم مقداري وليس بمادي كالصور المتراثة في الرؤيا.

قوله: مع كونه خلاف الظاهر...

حق التأويل أن يكون خلافاً للظاهر؛ ولذلك لا يجوز لأحد تأويل كتاب الله من قبل نفسه.

قوله: أولى وأحق من إرجاع المثل إليها...

وجه الأولوية: قلّة ما أورد على القول بالمثل، وهو ما أشرنا إليه في صدر البحث، وكثرة ما أورد على القول بالصور المرتسمة حتى أن المحقق الطوسي زيف هذا القول في شرح الإشارات<sup>١</sup> حال التزامه فيه الذب عن مذهب الشيخ. ومن المعمول إرجاع المزيف إلى السالم من جهة تصحيح المزيف لا بالعكس.

قوله: فلأن أخذ الأفراد المادية...

حاصل كلامه الذي لا يخلو من إيجاز مغلّ: أن أخذ الوجه الرحماني من كلّ فرد لا يفيد إلا كون وجهه المادي متكثرًا والوجه الرحماني متوحدًا، وما أبعد ذلك عن القول برب النوع.

أقول: إن الوجه الأشرف من كلّ فرد أمر واقعي حقيقي وليس بتابع للأخذ، وإذا كان

١. الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٩٩ وما بعدها.

الوجه الأشرف للأفراد واقعي والحال أنه واحد فهو ربّ لنوع ذلك الفرد.

و أورد على هذا التأويل في الأسفار:

أنه لو سلم أنّ الأشخاص الكائنة التي وجودها مادي كونها مجردة باعتبار آخر، لكن لا ريب في تعدّد وجوداتها، مع أنّ المنقول عن أفلاطون: أنّ الفرد المجرد الأبدى لكلّ نوع جسماني، شخص واحد وليس بمتعدّد<sup>١</sup>.

أقول: قياس المجرد بالمادي وإجراء حكم المادي على المجرد باطل، فلا ملازمة بين تعدّد الوجود المادي وتعدّد وجود المجرد، فلا مانع من صيرورة موجود مجرد واحد وجوداً مجرداً لموجودات مادية متكثّرة من نوعه.

قوله: لامقام الكثرة في الوحدة...

إن فسر مقام الوحدة في الكثرة بالسلسلة النزوليّة وحصول التكتّر بسبب تنزّل الفيض وكذا إن فسر مقام الكثرة في الوحدة بالسلسلة الصعوديّة ومقام الاستكمال، يقع ربّ النوع في الأولى أيضاً حال كونه جامعاً لجميع كمالات أفراد نوعه بنحو الوحدة واللفّ.

غرو في قاعدة إمكان الأشرف

قوله: ليس على ما ينبغي...

ولو قيل بإضافة لفظ الإمكان غير محلّي باللام كان على ما ينبغي.

قوله: وهذه قاعدة شريفة<sup>٢</sup>...

قال المصنّف في تعليقه: قالوا:

إنّ القاعدة مطّردة فيما قبل الكون والحركات فلا تجري في عالم التزامم والمصادمات؛

١. الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٥٢.

٢. انظر الأسفار الأربعة، ج ٢، ص ٥٨ و ج ٧، ص ١٠٩؛ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ١٥٤؛ شرح حكمة الإشراق، ص ٣٦٧.

إذ قد يتبع على الكائنات الفاسدات ما هو ممكن لها بحسب الذات بسبب الأمور الخارجة<sup>١</sup>...

أقول: إن قصد من الإمكان في القاعدة الإمكان الوقوعي لا طرَدت في جميع الممكنات حتّى ما بعد الكون والحركات وعالم التزاحم والمصادمات؛ فإنّ المراد من الإمكان الوقوعي ما لا يلزم من وقوعه محال سواء أكان من قبيل اجتماع النقيضين أو من قبيل وجود المعلول بدون علته التامة فيكون الإمكان الوقوعي ملازماً للوجوب الغيري دائماً، وفي المفارقات متّحد مع الإمكان الذاتي؛ إذ يكفي نفس الإمكان الذاتي لوجود المفارقات، ولكنّه مفترق عن الإمكان الذاتي في المقارنات؛ إذ لا يكفي نفس إمكانها الذاتي لوجودها فإذا تحقّق الإمكان الوقوعي للممكن الأشرف وجب وجوده قبل الممكن الأخسّ أو معه لجواز صدور الكثير عن الواحد في المقارنات.

قوله: إثبات أرباب الأنواع...

و إثبات مطلق العقول وإثبات العقل الأشرف وإثبات عالم المثال، وأمّا النفوس الفلكيّة فلا؛ لخروج النفس مطلقاً عن السلسلة النزوليّة ودخولها في السلسلة الصعوديّة والموجودات المستكملة حسب ما بيّناه في البحث عن كيفيّة حصول التكرّر في العالم. قوله: وإلا فلا يخلو إمّا أن لا يصدر...

يمكن بيان البرهان بغير ذكر شقوق بأن يقال: إذا صدر الممكن الأخسّ لوجب صدور الممكن الأشرف قبله، وإلا لزم الجهل أو العجز أو البخل في العلة الأولى، وذلك مستحيل. بيان الملازمة إمكان الأشرف حسب الافتراض.

قوله: فواحد جا مصدر الكثير...

و يمكن إبطال هذا الشقّ بغير الاستناد إلى قاعدة الواحد، بأن يقال: إنّ صدور الأشرف والأخسّ معاً مستلزم لمعيّتها في الرتبة الوجوديّة، والمئيّة في الرتبة تنافي

أخسّية الأخس، أو أشرفية الأشرف، وذلك خلف.

قوله: وهذا دليل على أنّ اختلاف النفس...

يجب أن يكون المقصود من الدليل ابتناء تقرير الشارح العلامة للبرهان الذي أقامه شيخ الإشراق على وجود العقل على اتحادهما في الماهية واختلافهما في الشرف. وإن كان نفس كلام الشيخ مطلقاً وغير دالّ على ذلك وإلا فكلام الشارح العلامة لا يصير برهاناً على عدم اختلافهما بالنوع.

و اعلم أنّ اشتراط الاتحاد في الماهية في الممكنين إنّما هو لأجل حصول اليقين بإمكان الأشرف وإلا فلو حصل العلم بإمكانه من طريق آخر للغا الاشتراط.

و هل نفس الأشرفية بحسب الوجود يفيد اليقين بإمكان الأشرف؟ بأن يقال: إنّ الأخس ممكن. وهو بعيد بحسب الوجود عن الواجب، فالأشرف ممكن بالأولوية القطعية؛ لكونه أقرب وجوداً إلى الواجب. أويقال: لولم يكن الأشرف ممكناً لكان مستحيلاً، وما يستحيل وجوده يستحيل عليه الشرف الوجودي، وحيث لم يكن الشرف مستحيلاً عليه - كما هو المقترض - فليس بمستحيل الوجود، فهو ممكن الوجود.

واعلم أنّ قاعدة إمكان الأشرف تجري على مذهب من يقول بوقوع التشكيك في حقيقة الوجود، ولا تجري على مذهب المشائين القائلين بأنّ الوجود حقائق متباينة، و الوجه واضح. والحمد لله أولاً وآخراً.





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الرابع

في الطبيعيات



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## في حقيقة الجسم الطبيعي

قوله: في الطبيعيات...

ليس الطبيعي فلسفة تجاه الفلسفة الأعلى، وهي التي تبحث عن أحوال الموجود بما أنه موجود، بل هو قسم منها؛ لأنّ الموجود متناول للجسم، وأنّ البحث عن أحوال الموجود متناول للبحث عن أحوال الجسم؛ لأنّه من أقسام الموجود.

كما أنّ الإلهي بالمعنى الأخصّ أيضاً قسم من تلك الفلسفة؛ لأنّ موضوعه وإن كان هو الواجب، ولكن البحث عنه بما أنّه موجود داخل في البحث عن أحوال الموجود، و إنّما أفردوه بالبحث المستقلّ وجعل كفّ خاصّ؛ لشرف موضوعه وعلوّ مرتبته، وسُمّي بالإلهي بالمعنى الأخصّ؛ للتمييز عن سائر المباحث، كما أفرد الطبيعي بالبحث المستقلّ؛ لخسّة موضوعه ودنوّ مرتبته، وسُمّي بالطبيعيّات وجعل موضوعها الجسم الطبيعي، وبذلك ظهر الفرق بين الطبيعيات من الفلسفة وبين الطبيعيات من العلوم؛ فإنّ الأولى تبحث عن أحوال مشتركة بين الأجسام، والثانية تبحث عن أحوالها الخاصة؛ ولذا اتّحدت الفلسفة الطبيعيّة وتعذّدت العلوم الطبيعة.

قوله: في حقيقة الجسم الطبيعي...

جعل البحث عن حقيقة الجسم الطبيعي فريدة أولى لمباحث الطبيعيات الظاهر في

كونه من المسائل مناقٍ لقوله ﷺ: «وإنما لم يكن البحث عن موضوع العلم مطلوباً فيه<sup>١</sup>» والمناسب أن يجعل هذا البحث من المبادئ للفلسفة الطبيعية، سيصرّح به بعد بقوله: «كان بيان حقيقته وتألفه من الهولي والصورة ونحو ذلك على نحو المبدئية في الطبيعي»<sup>٢</sup>. والظاهر أنّ الفريدة الأولى مشتملة على أبحاث عن المبادئ للفلسفة الطبيعية الباحثة عن أحوال الجسم.

و أعلم أنّ توصيف الجسم بالطبيعي نظير توصيف الكلّي بالطبيعي، يراد منه ما هو المعنى المشترك بين جميع الأجسام بحدودها المختلفة ومشخصاتها المتنوعة. وقد عرّف الجسم الطبيعي بـ «ماله طول وعرض وعمق»<sup>٣</sup>. وذلك مفهوم عامّ متناول لكلّ جسم.

قوله: لا بدّ وأن يكون مفروغاً عنه...

إنّ مسائل كلّ علم عبارة عن البحث عن حال من الأحوال الأولية لموضوعه، وعن ثبوت عارض من العوارض الذاتية للموضوع، فالبحث يكون في مرحلة متأخرة عن معرفة الموضوع ووجوده وأنّ الموضوع لتلك الأحوال والعوارض إذا لم يكن معلوماً بحسب الوجود وبحسب الحقيقة لكان البحث عن أحواله وعوارضه بحثاً عن أحوال المجهول من جهتين، والباحث عن أحوال مثل هذا المجهول خارج عن زمرة العقلاء. قوله: إمّا بين الماهية والهئية...

قد عرفت أنّ موضوع كلّ علم لدى الباحث عن أحواله يجب أن يكون معلوماً من تلك الجهتين، وذلك إمّا يكون بعلم بديهي أو بعلم اكتسابي. ولما كان كثير من موضوعات العلوم من القسم الثاني ولم تكن مبيّنة في علم أعلى جعل البحث عنها في مستهلّ العلوم ومقدماتها، وقد سميّ البحث عنها بالمبادئ، فسميّ البحث عن ماهية

١. شرح المنظومة، ص ٢٠٥، طبعة حجرية.

٢. المصدر.

٣. انظر كتاب التعريفات، ص ١٠٤، الرقم: ٤٩٢، الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٧ وما بعدها.

الموضوع وعن غاية العلم بالمبادئ التصورية للعلم كما جعل البحث عن وجود الموضوع من المبادئ التصديقية.

قوله: هو الفلسفة الأولى<sup>١</sup>...

مثلاً إن العلوم الأدبية في جميع الألسنة العالمية تبحث عن أحوال صنف من الألفاظ، ولكن يبين حقيقة اللفظ في مبحث الأعراض، ويقال: إنها كيف مسموع. وأما وجود اللفظ فهو داخل في البينات الهلئية، كما أن البحث في العلوم الرياضية يكون عن أحوال العدد أو عن أحوال الخط أو السطح. أو الحجم، وهو الجسم التعليمي، والأول هو الكم المنفصل والثلاثة الأخيرة من أقسام الكم المتصل، ويبحث عنهما في مباحث الأعراض.

قوله: عن العوارض الذاتية لموضوعه...

وهي أحوال نفس الموضوع لا أحوال أحواله. والمراد من العارض الذاتي: ما يعرض للموضوع حقيقة بواسطة في العروض سواء أكان ذلك العارض أعم من الموضوع أو أخص منه ويقابل العرض الذاتي العرض الغريب، والمراد منه ما يعرض للشيء بواسطة في العروض.

واعلم أنه لو لم يكن البحث في علم عن العوارض الذاتية لموضوعه فقط ويبحث عن غيره أيضاً لتداخلت مسائل العلوم بعضها في بعض ولما امتاز علم عن علم. على أن دخول البحث عن العوارض الغريبة لموضوع العلم في مسائله يهدد كيان العلم؛ إذ يوجب عدم تحقق جهة وحدة بين مسائل العلم.

قوله: وعلل قوامه من مبادئه...

علل القوام هي الأجزاء المقومة للشيء المتحقق وإنها داخله في حقيقة الشيء، وليست بخارجة عنه لاحقة له.

١. وتسمى أيضاً بالعلم الأعلى والعلم الكلي والإلهي بالمعنى الأعم، وما بعد الطبيعة... انظر تكملة الهيدجي على المنظومة، ص ١١٧.

ثم إنَّ المقوم على قسمين: مقوم ماهوي، وهو الجنس والفصل، ومقوم وجودي، وهو العلّة الفاعليّة المعطية لوجود الشيء، ويعرّف الأول بـ«ما يتقوم به ماهيّة الشيء»، كما يعرّف الثاني بـ«ما يتقوم به وجود الشيء». ومن المعلوم اختلاف المراد من التقوم في التعريفين؛ إذ يراد منه في الثاني التقوم الصدوري والمقوم فيه خارج عن ذات المتقوم، بخلاف الأول؛ فإنَّ المقوم فيه داخل في ذات المتقوم.

قوله: لأعمّيته من الموضوعات...

فيه أنّ العرض الذاتي قد يكون أعمّ من معروضه، كما هو الحال في الجنس؛ فإنّه أعمّ من الفصل، وهو عرض ذاتي للفصل.

و الملاك في العرض الذاتي ما أشرنا إليه، وهو العروض للشيء بذاته، يعني بلا واسطة في العروض، فيكون الوجود عرضاً ذاتياً للماهيّة بناءً على عروضة لها. والصواب هو الجواب الأول من أنّ وجود الشيء ليس من عوارضه، بل هو نفس كون تحقّقه.

قوله: لزوم توقّف الشيء على نفسه...

فيه: أنّه خلط بين مقام الثبوت والإثبات؛ لأنّ ثبوت العرض الذاتي للموضوع متوقّف على هليّته البسيطة بحكم القاعدة الفرعيّة. وأمّا إثباته له فلا يتوقّف على ثبوت الموضوع في الخارج؛ إذ يكفي في ذلك نفس تصوّر الموضوع.

ثم إنَّ السرّ في عدم البحث عن أجزاء الموضوع ووجوده في العلوم عدم دخلهما في الغرض المدوّن له العلم فلاصلة لهما بالفاية المقصودة منه، مع أنّ كثيراً من الناس لا يرغبون في معرفة حقيقة شيء بعد معرفة آثاره سوى من يطلب العلم للعلم.

قوله: بما هو واقع في التغيّر...

قد يوصف الجسم بالوحدة والإمكان والحدوث ونحو ذلك، وهذه الأوصاف تعرضه من حيث كونه موجوداً. وقد يوصف بالكبير والصغر والطول والقصر ونحو ذلك، وهذه الأحوال تعرضه بما هو متقدّر. وقد يوصف بالثقل والخفّة واللطافة والكثافة والحرارة

ونحوها التي تعرض الجسم بما هو ذو مادة. وقد يوصف بالملاسة والخشونة والسواد والبياض ونحوها، وهذه تعرضه بما هو متكيف. وقد يوصف بما يبحث عنه في الطبيعي، وهو الذي يعرضه من حيث وقوعه في التغير، وهو الذي جعل موضوعاً للطبيعي، ولكن ذلك منقوض بمسألة تناهي الأبعاد؛ فإنَّ التناهي وعدمه يعرضان الجسم من حيث كونه متقدراً لامن حيث كونه واقعاً في التغير.

قوله: علم ما قبل الطبيعة...

قد يقال في وجه تسميته به: إنَّ ذلك جاء من ناحية الوضع والترتيب حيث جعل البحث عن الإلهيات في الشفاء مقدماً على الطبيعيات، كما هو الحال واقعاً في السير النزولي للوجود. وقد يسمى بـ «علم ما بعد الطبيعة» حيث جعل البحث عن الإلهيات متأخراً عن البحث عن الطبيعي كما صنعه صاحب الهداية الأثرية والحال كذلك في السير الصعودي والاستكمالي، مع أنَّ المناسب للتعلّم هو الدخول في المعقولات من أبواب المحسوسات.

قوله: ومضى في مطاويه حديث...

في الفريدة الأولى من المقصد الثاني في البحث عن الجوهر حيث قال:

و جوهر ليس بذاك وبذا      إن منهما ركب جسماً أخذاً  
قوله: من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً...

ولو قال: «بما أنه موجود» مكان قوله: «من غير أن يصير»... إلى آخره، لكان أخصر؛ وذلك لأنَّ الرياضيّة والطبيعيّة بمنزلة النوع للموجود المطلق، وهو بمنزلة الجنس لهما، وأنَّ أعراض النوع بالنسبة إلى الجنس أعراض غريبة وليست بذاتية.

قوله: متخصّص الاستعداد لعروضها...

للموجود المطلق استعداد عام لقبول أصناف من الأعراض، وعند ما صار رياضياً أو طبيعياً تضيق دائرة استعداده فتقبل عوارض تعرضه بما أنه رياضي أو طبيعي. وقد ذكر



المصنّف الأمثلة لكلّ منهما في التعليقة.<sup>١</sup>

قوله: بل التخصّص يحصل بها لا قبلها...

فانظر إلى الجنس فإنّ الفصل من العوارض الذاتية له، وبعرض الفصل يحصل للجنس التخصّص لقبول عوارض النوع؛ لأنّ عوارض النوع لا تعرض للجنس قبل عروض الفصل له، وإنّما تعرضه بعد تخصّصه بالفصل، ولكنّ الفصل عرض ذاتي للجنس وإن حصل به التخصّص للجنس لقبول عوارض النوع.

قوله: لأنّ أحكام الوجود تصير مغلوطة...

العارض للتخصّص الذي لا تصير به أحكام الوجود مغلوطة هو العرض الذاتي لموضوع الفلسفة، وما يصير به أحكام الوجود مغلوطة عرض غريب له.

و توضيحه: أنّ التخصّص العارض للموجود على صنفين: صنف لا يخرج به العرض اللاحق عن كونه عارضاً للموجود بما أنّه موجود، وذلك كالتخصّص الإمكانى والتخصّص الجوهرى، فعوارض الممكن وعوارض الجوهر تعرض للموجود بما أنّه موجود وصنف يخرج به العرض اللاحق عن كونه عارضاً للموجود بما أنّه موجود، وذلك مثل التخصّص الطبيعى والرياضى؛ لأنّ عوارض الجسم الطبيعى لا تعرض للموجود بما أنّه موجود، بل تعرضه بما أنّه جسم.

وأما صيرورة أحكام العدم حينئذ: فلأنّ ما يقابل «بما أنّه موجود» ليس سوى: «بما أنّه معدوم» وقد فصله المصنّف في تعليقه.<sup>٢</sup>

قوله: المأخوذ هو لا بشرط معها...

العوارض التي تعرض للموجود بلا شرط وبما هو مطلق هي عوارض ذاتيّة له، والتي تعرض له بشرط وبما هو موصوف بوصف، كأن يكون طبيعياً أو تعليمياً، فهي عوارض غريبة له، فالرياضيّة والطبيعيّة واسطة لعروضها للموجود.

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٠٦، طبعة حجرية.

٢. المصدر.

قوله: بل المسألة: الموجود جسم...

قولنا: «الجسم موجود» إخبار عن وجود الجسم ولا يبحث عنه في الفلسفة، بخلاف قولنا: «الموجود جسم» فإنه الذي يبحث عنه فيها؛ لأن من مسائلها البحث عن حقيقة الجسم الذي يعد من لواحق الموجود الممكن.

قوله: ولا سيما على أصالة الوجود...

إذ يكون التحقق للوجود، وتعد الماهية حداً من حدوده وتعتب من تميّزاته فالوجود هو المحدود المعروض والماهية هي الحد العارض.

وأما بناءً على القول بأصالة الماهية يصير الأمر بالعكس؛ إذ التحقق يكون لها والوجود مفهوم منتزع عن تحققها، والمنتزع يعد من لواحق المنتزع عنه، ولكن لما كان مفهوم الموجود عامّاً شاملاً لجميع الماهيات، فكأنه المعروض والماهيات الخاصة عارضة لها. فيصح أن يقال: «الموجود جسم».

واعلم أنه بناءً على القول بأصالة الوجود يصير موضوع الفلسفة أمراً حقيقياً، وعلى القول بأصالة الماهية يصير موضوعه أمراً اعتبارياً.

قوله: من مبادئ مباحث المادّة والصورة...

مسألة تركّب الجسم من الهولي والصورة ليست من الطبيعي، بل هي من مبادئ هذا العلم؛ لأنّها بحث عن ماهية موضوعه، والبحث عن ماهية الموضوع غير داخل في مسائل العلم وإنّما هي من الإلهي؛ لأنّ كلّاً منهما من أقسام الجوهر، فالهولي جوهر بالقوّة ومحلّ، والصورة جوهر حالّ بالفعل.

ثم إن كان المراد من قوله ﷺ: «مباحث المادّة والصورة» مسألة تركّب الجسم منهما، وقد ثبت كونه من المبادئ فكيف يكون من مسائل العلم ما يكون من المبادئ للمبادئ؟! فلا يخفى ما في قوله: «و الحق أنّها من الطبيعي».

قوله: فلا يكون عرضاً ذاتيّاً له...

هذا بناءً على كون المراد من العرض الذاتي خاصّة الشيء أو ما يعرض للشيء لأمر

مساو له فلا يكون العرض الذاتي أعم من موضوعه. وأمّا بناءً على ما هو التحقيق من أنّ العرض الذاتي هو العارض لذات الشيء، أي بلا واسطة في العروض، فلاضير في صيرورة العرض الذاتي أعم من معروضه، كما هو الحال في الجنس؛ فإنّه عرض ذاتي للفصل، وهو أعم منه.

قوله: جوهر يمكن أن يفرض...

و لو عزّفوا الجسم الطبيعي بالجوهر المشتمل على أبعاد ثلاثة، فتكون جسميّة الجسم بوجود الأبعاد بالفعل، لم يحتجوا إلى ذكر قيد الإمكان وارتكاب التمثل.

قوله: لصدق التعريف...

و يمكن الجواب عن الإنكشاف بأنّ القوم في مقام تعريف أمر واقعي وحقيقة خارجيّة، ولا وجود لسطحي المكّتب بدونه، ولا ضير بصدق التعريف عليهما عند حصولهما في المكّتب؛ لفنائهما فيه وعدم استقلالهما بحسب الوجود.

قوله: ومجموع الشئيين ليس عنده...

ظاهره وجود قول بأنّ مجموع الشئيين موجود على حدة.

أقول: إن كان مراد هذا القائل أنّ للمجموع وجوداً اعتبارياً كما هو الحال في العسكر وصفوف الجماعة فلا بأس به، وإن كان المراد أنّ للمجموع وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً فهو باطل بالبداهة والبرهان؛ لاستلزامه تحقّق موجودات غير متناهية بالفعل، وصيرورة المعلول أقوى من العلّة؛ فإنّ وجود المجموع معلول وجود الآحاد.

قوله: صريح عبارات المتأخّرين أعم...

يعني أنّ المراد من الخطوط الثلاثة المتقاطعة أعم من كونها مفروضة في ثخن الجسم ومن كونها مفروضة في أطرافه.

أقول: فعلى هذا يصير اعتبار الخطوط الأخرافية لغواً؛ إذ ما من جسم إلا والخطوط الثخينة المعروضة متحقّقة فيه، وبه الكفاية<sup>١</sup>.

قوله: فلا عمق للسطح...

لأنَّ السطح عبارة عن المقدار الذي له طول وعرض فينقسم إلى الجانبين، والجسم التعليمي عبارة عن المقدار المنقسم إلى جوانب ثلاثة فله طول وعرض وعمق، كما أنَّ الخطَّ هو الطول فقط وينقسم إلى جانب واحد، والكلَّ من أصناف مقولة الكمِّ العرضية.

قوله: بل قبولهما بشرط الوضع المخصوص...

جواب ثانٍ للنقض وبيانه: أنَّ السطحين فابلان للخطوط الثلاثة بشرط التقائهما على خطٍّ واحد، والجسم يقبلها مطلقاً من دون اعتبار شرط.

قوله: لا يمكن فرضها فيهما...

العبارة لا تخلو من إشكال، والصحيح: «لأمكن فرضها فيهما». والمقصود أنَّ القابل لشيء بالذات يقبله مع قطع النظر عن الغير وعن دخل وجود ذلك الغير في قبوله، كما أنَّه يقبله من دون توقُّف على تحقق شرط.

قوله: زيد قيد الفرض...

ولولا القيد لما تدخل الأفلاك في التعريف؛ إذ لا يمكن في الأفلاك بالإمكان الوقوعي خطوط ثلاثة متقاطعة على ثلاث زوايا قوائم؛ لاستلزامها الخرق فيها، وهو ممتنع عندهم في الفلك.

نعم، هذه ممكنة للفلك بالإمكان الذاتي.

قوله: إمَّا لتحقيق أنَّ المعتبر في...

قيّدوا الخطوط بكونها على الوجه المذكور؛ لبيان حقيقة الجسم وتصوّر كنهه للتمييز عما عداه فقط.

غور في ذكر الأقوال في حقيقة الجسم الطبيعي

قوله: من أجسام مختلفة الطباع...

فالجسم البسيط ما ليس له أجزاء تحليلية ولم يتألف من عناصر ولا يكون إلا

عنصراً واحداً كالفازات البسيطة.

قوله: وليس بذى مفاصل...

إنّ الذي تألف من ذي مفاصل ليس بمُتصل واحد، بل هو مجموعة من المنفصلات، والمنفصل يقابل المتصل تقابل المدم والملكة.

قوله: وكذا في الامتزاج بدون المزاج...

الفرق بينهما أنّ المزاج يحصل من الامتزاج وحدثت طبيعة ثانوية من تفاعل الطبائع الأولية المترتبة. وقد لا يحصل المزاج من الامتزاج إذا لم يقع تفاعل بين الطبائع الأولية، بأن كانت باقية كما كانت.

قوله: لا يبقى الاتصال...

بل لا يحدث؛ فإنّ الاتصال لم يكن متحققاً كي يقال: إنه ليس بباقي. نعم الاتصال في كلّ واحد من تلك الأجزاء المتصّفة البسيطة متحقق.

قوله: إنّ البسيط قابل للانقسام...

لأنّ المقصود منه الجسم، وهو مشتمل على الأبعاد الثلاثة، وكلّ بعد منها غير الآخر.

قوله: كاختلاف عرضيين...

قبول الجسم للانقسام الوهمي بسبب اختلاف العرضين القارين كقبول الأرقط الانقسام بسبب النقاط السود والبيض، فالعرض القار هو المتقرّر في محلّه بالقياس إلى نفسه، كالنقاط السود والبيض في الجسم الأرقط.

و أمّا قبوله بسبب العرضين غير القارين كانقسام القطب عن المنطقة في الكرة المتحركة؛ فإنّ حركة المنطقة أسرع بكثير من حركة القطب، وكالأوضاع الحاصلة بين كلّ جزء من أجزاء الجسم مع الخارج فإنّها تزول بأدنى تغيير.

قوله: ولا فرضاً...

الانقسام الفرضي متناول لجميع الأجسام دفعة واحدة، فيحكم العقل بأنّ كلّ جسم

قابل للانقسام؛ من جهة إن كل بعد منه هو غير الآخر، كما أنه متناول لجسم جزئي مبصر أو غير مبصر من شدة صغره، فيشار إليه بإشارة حسية أو ذهنية ويحكم بأنه قابل للقسمة. ويمكن أن يجمل ذلك من أقسام الوهمي.

قوله: والجواب...

والتحقيق في الجواب أنه أطلق الوهم - هنا - بحسب معناه اللغوي الذي بمعنى التمثل والتخيّل<sup>١</sup>، ويشهد لذلك تقابله للفكّي، وهو أمر واقعي و[هو] قوله في المتن: «و همنا يجرّنه»<sup>٢</sup>.

قوله: وللنفس معها شأن...

إن القوة الباصرة تبصر والنفس تبصر معها، بل التي تبصر هي النفس دون الباصرة، إنها آلة لإبصار النفس، وليس هناك إبصاران: إبصار للباصرة وإبصار للنفس، فالإبصار واحد، وذلك ليس إلا فعل النفس فإنها التي تبصر دون الباصرة وإبصارها إنما يكون في طول إبصار النفس وكذلك الحال في سائر القوى وبقيّة الحواس.

قوله: ليس للقوى معها شأن...

إن النفس تسمع وتذوق وتخيّل وتفكر وغيرها من الأفعال، فهي الفاعلة لكل فعل صادر من كلّ قوة، ولكن تلك القوة عاجزة عن فعل قوة أخرى، فالنفس مع كلّ قوة، ولا كلّ قوة مع النفس، والقوة من مراتب النفس فهي النفس المتنزلة، والنازل لا يدرك العالي، بخلاف العالي؛ فإنه مع السافل.

قوله: لم يفرّقوا بين القوة والفعل...

إنهم لما سمعوا مذهب الحكماء: أن الجسم قابل لانقسامات غير متناهية، زعموا أن الانقسامات فعلية، وأن الانقسامات الفعلية ملزمة لأقسام فعلية والأقسام هي الأجزاء فقالوا: كل جسم مركّب من أجزاء غير متناهية بالفعل.

١. لسان العرب، ج ١٥، ص ٤١٦، «وهم».

٢. انظر الأمصار الأربعة، ج ٨، ص ٢١٥ - ٢١٦.

قوله: لا ينتهي انقسامه إلى حدٍّ إلّا و...

حاصل مراده أنّ جميع الانقسامات الممكنة غير المتناهية في الجسم لا يخرج من القوة إلى الفعل، سواء أكان الانقسام فكياً أو وهمياً أو عقلياً، مثل عدم التناهي في الأعداد بحسب التناقص؛ فإنّ كسور العدد لا تنتهي إلى حدٍّ إلّا ويصحّ أن تكون له كسور كالعشر، فيصحّ تجزئته إلى أعشار، وكلّ عشر منها إلى أعشار وهكذا. ونظير عدم التناهي في الأعداد بحسب التصاعد؛ فإنّه لا ينتهي التصاعد فيها إلى مرتبة إلّا ويصحّ التجاوز عنها.

والمعدودات كلّها متناهيات بالفعل، ولكن جميع مراتبها غير موجودة بالفعل؛ إذ لو كانت كذلك لزم أن لا تكون بعد المرتبة الموجودة مرتبة فوقها، وهذا خلف.

وبعبارة أخرى: أنّ الجسم يقبل انقسامات غير متناهية وإن كانت الأقسام عند كلّ انقسام متناهية، ولكن حصول انقسامات غير متناهية بالفعل مستحيل؛ لتوقف كلّ واحد منها على الآخر وانتفاء الأوّل عند حصول الثاني.

قوله: لأنّه يمكن خروج تلك الانقسامات...

لأمانع من القول بإمكان خروج تلك الانقسامات غير المتناهية من القوة إلى الفعل؛ إذ لا يستلزم منه وجود أمور غير متناهية بالفعل؛ إذ المتحقّق في أيّ مرتبة ليس إلّا انقسام واحد، المستلزم لأقسام متناهية، ولا يتحقّق انقسام لاحق إلّا بعد انتفاء الانقسام السابق.

قوله: على مذهب المتكلمين<sup>١</sup>...

إنّهم كانوا معترفين باستحالة وجود أمور غير متناهية بالفعل، ولما قالوا: إنّ الباري قادر على مقدورات غير متناهية، فسروا قولهم بأنّ قدرته تعالى لا تنتهي إلى حدٍّ يكون عاجزاً عن الإضافة عليه، فكلّ ما حصل له من مقدور بإيجاد فهو تعالى قادر على أن

١. انظر المطالب العلية، ج ٤، ص ١١٦-١١٧.

يزيد عليه ازدياداً لا يقف.

قوله: واعترض عليه المحقق الدواني...

يريد أن يمنع مانفاه من إمكان خروج تلك الانقسامات غير المتناهية من القوة إلى الفعل في الانقسام العقلي وبشئته؛ لأنَّ العقل إذا فرض للجسم أجزاء غير متناهية، فبنفس فرضه هذا تتحقق له أجزاء غير متناهية دفعة؛ إذ الانقسام العقلي ليس إلّا فرض العقل أجزاء للجسم.

أقول: والاعتراض لا يخلو من خلل؛ لأنَّ فرض العقل أجزاء غير متناهية للجسم لا يستلزم إمكان خروج المتناهي من القوة إلى الفعل؛ إذ العقل لا يفرضها بصورة متكررة متميزة، بل يفرضها بصورة واحدة كلية جامعة للكثرات.

قوله: ولعلَّ الباعث على هذا التفسير...

بل لعلَّ الباعث على هذا التفسير ما أورد على مذهب الحكيم، من أنَّ لازمه إمكان خروج أمور غير متناهية من القوة إلى الفعل كما صرح المحاكم بنفيه<sup>١</sup>.  
قوله: وردَّ عليه الفاضل الباغوي<sup>٢</sup>...

بأنَّ الانقسام العقلي دفعة واحدة وبفرض واحد غير ممكن؛ لافتقاره إلى تميّز المقسم والأقسام مثل الوهم، غاية الأمر أنَّ العقل يتصوّر المقسم والأقسام بصور كلية والوهم يتصوّرهما بصورة جزئية. وكأنَّه لم يتفطن إلى تصوّر الكثرات بصورة واحدة كما بيّنه المصنّف رحمه الله.

غور في إثبات الهيولي باصطلاح المشائين

قوله: بمقدار آخر...

١. عنه في تليقة الهدجي على المنظومة، ص ٤٢٣.

٢. هو حبيب الله المدعو بـميرزا خان الباغوي، عاش في زمان السلطان طهماسب الصفوي الحسيني بهادرخان.

انظر رد الفاضل الباغوي في تليقة الهدجي على المنظومة، ص ٤٢٣.



و هذا الاتصال من لوازم الكمّ المتّصل، ومنه اتّصال أحد سطحي المكعب بالآخر، وقد يوصف به الجسم أيضاً، وذلك كاتّصال الشطوط بالنهر واتّصال الأنهر بالأبحر.  
قوله: بحيث يتحرّك...

و ذلك خاصّة للجسم، ومنه اتّصال خشبات السرير وأوتاده.  
قوله: من قبيل الوصف بحال متعلق...

لما كان تقابل الاتصال والانفصال من قبيل تقابل العدم والملكة - كما سيصرّح به المصنف - فلا توصف الهیولی بأحدهما بذاتها؛ إنّ الهیولی بحسب ذاتها لا متصلة ولا لا متصلة، وإطلاق المتّصل على الهیولی باعتبار اتّحادها مع الصورة الجسميّة التي هي المتّصل واقعاً.  
قوله: فصل مقسّم للكمّ...

يقسّمه إلى الكمّ المتّصل المشتمل على الخطّ والسطح وإلى الكمّ المنفصل، وهو العدد.

و فيه: أنّه لو كان الاتصال فصلاً مقسماً للكمّ الجنسي ومقوماً للكمّ المتّصل لكان الانفصال فصلاً مقوماً للكمّ المنفصل فيلزم أن يكون الكمّ المنفصل مقوماً بأمر عديمي. فالتحقيق أنّ الاتصال من لوازم الفصل المقسّم للكمّ الجنسي كما هو الحال في الانفصال.

قوله: فصل مقسّم للجوهر...

يقسّمه إلى متّصل بذاته، وهي الصورة الجسميّة، وإلى ما ليس كذلك، وهي الهیولی. أقول: في كون الصورة الجسميّة هي المتّصل بذاتها نظراً لأنّ الجواهر المثاليّة أيضاً كذلك؛ فإنّها ذوات المقادير حال كونها فاقدة للموادّ. والمصنّف قائل بها وإن لم يقل بها المشاؤون، ولا بدّ لهذه الدعوى من إثبات، وهي كون الاتصال فصلاً مقسماً للجوهر ومقوماً للجسم؛ إذ لقائل أن يقول: إنّ الاتصال خارج عن الصورة محمول عليها وذاتي لها من باب البرهان.

قوله: كإطلاق الواحدة على الواحد...

قد مرّ الكلام فيه وأنه دعوى لابد لها من الإثبات.

قوله: ليس إلّا ما هو فصل الكم...

قد مرّ الإشكال في كون الاتصال فصلاً للكم.

قوله: إمّا من المفارقات...

الحصر غير حاصر؛ فإنّ المفارقات والوضعيات غير المنقسمة أمران وجوديان، وليستا من قبيل الضدين اللذين لا ثالث لهما، فيمكن أن يكون هناك شقّ ثالث، بأن تكون الصورة الجسميّة جوهرًا معروضًا للاتصال، كما أنّ الجواهر المثالية جواهر ليست بماديّة ولكنها معروضة للاتصال.

قوله: لا يخفى سخافته...

قال في الحاشية: «إذ من البديهيّات أنّه ليس في الجسم متّصلان كلّ منهما له حجم وثخن»<sup>٢</sup> ولمن ذهب إلى هذا القول أن يقول: إنّ الجسم التعليمي لاحجم له ولا ثخن، بل هو بمنزلة الغلاف للجسم قائم به نظير قيام السطح والخط به.

قوله: ولولا الاتّصال الجوهري...

برهان لإثبات أنّ الاتصال في مرتبة ذات الصورة الجسميّة وأنه فصل مقوّم لها؛ إذ لا ريب في تحقّق وحدة اتّصاليّة في الخارج؛ إذ لولا الاتّصال الجوهري لما تحققت وحدة اتّصاليّة؛ لأنّ المفروض أنّ الجسم ليس بمتّصل في مرتبة ذاته، وأنّ الأعراض تابعة للجواهر، فالكمّ متّصل بالعرض، ويجب انتهاء ما بالعرض إلى ما بالذات، ولما لم يكن هناك متّصل بالذات يجب عدم تحقّق وحدة اتّصاليّة؛ لقيام ما بالعرض بما بالذات وانتفاء ما بالذات، فنحنقّ الوحدة يكشف عن تحقّق الواحد المتّصل بالذات، و

١. وهو ودّ على أحد الأقوال التي نقلها صدر المتألّهين من أنّ الجسم التعليمي كمّ متّصل له الأبعاد الثلاثة. انظر الأشعار الأربعة، ج ٤، ص ١٤ أو ما بعدها.

٢. شرح المنظومة، حاشية ص ٢١٥، طبعة حجرية.

ليس هو إلا الجسم؛ لقيام العرض به.

هذا، ولكنه منقوض بمثل الشيئية؛ إذ يجب تحقق ما هوشيء في مرتبة ذاته وإلا لما صدق الشيء على موجود.

والحل: أن المقسم فيما بالذات وما بالعرض هو الأوصاف الحقيقية، وأما الأوصاف الاعتبارية فهي خارجة عنه؛ لأنها محمولات على ذوات وخارجة عنها ولا توصف بما بالذات ولما بالعرض، فيجب أولاً إثبات أن الاتصال من قبل الأول ثم إجراء البرهان فيه. مضافاً إلى أن تبعية الأعراض للجواهر إنما تكون في وجوداتها لا في ماهياتها. فالكَم المتصل بحسب ماهيته ليس بتابع للجوهر المادي. قوله: فلزم أن لا يكون من مقولة الكَم<sup>١</sup>...

لأن الكَم هو نفس الامتداد العرضي لاتعيته وحدّه، وأما التعيّن فهو نفاذ الشيء، وهو أمر عديم، وكيف يكون العدمي داخلاً في مقولة الكَم وهو أمر وجودي؟! ولا يخفى أن انتفاء كون الجسم التعليمي من مقولة الكَم لا يثبت كونه داخلاً فيما ذكره مقابلاً له؛ لمكان احتمال كون الجسم التعليمي حدّاً للجسم الطبيعي وتعيّناً له. قوله: ما أفاده بعضهم<sup>٢</sup>...

ولا يرد عليه: أن لازمه كون الجسم التعليمي مركباً من جوهر جسماني وعرض، وهو تعيّن الامتداد؛ إذ يجاب عنه بأنه لا تركيب في المقام؛ فإن التعيّن عديم وليس بشيء ليصح أن يتركّب منه الجسم، فالجسم التعليمي عبارة عن الجوهر الجسماني المتميّن، كما أن الجسم الطبيعي هو الجوهر الجسماني، فالتفاوت بينهما بالإطلاق والتعيّن كما صرح به المصنّف قبلاً.

قوله: قد ساوق اتصال...

يتبيّن هذا الأصل بتذكّار أمور:

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٨٧.

٢. المصدر.

١ - قد مرّ تفسير المتّصل بالذات، وهو ما يكون الاتصال وصفاً له بحال نفسه، ومرّ أنّ له مصداقاً عرضياً هو الكمّ المتّصل ومصداقاً جوهرياً هو الصورة الجسميّة.

٢ - مرّ في مباحث الماهيّة أنّ التشخّص هو الوجود دون غيره، وأنّ العوارض التي سمّيت بالمشخّصة إنّما هي طبائع كلّية لاتفيد التشخّص الذي هو أمر جزئي، فالجزئيّة متقوّمّة بالوجود الخارجي.

٣ - كما مرّ في أوائل الكتاب أنّ الوجود والماهيّة وإن كانا مختلفين بحسب المفهوم ومتغايرين عند الذهن، ولكنّهما متّحدان في الخارج، بمعنى أنّ ما هو مصداق للوجود في الخارج هو بنفسه مصداق للماهيّة في الخارج، والوجود الخارجي لشيء عين ماهيّة خارجيّة.

٤ - إنّ براهين إبطال الجزء يثبت كون الجسم بسيطاً لاجزاء له وأنّه متّصل واحد، إذا تذكّرت ذلك فنقول: إنّ الاتصال متّحد مع الوجود في الخارج، وهما متلازمان سلباً وإيجاباً.

وأيّما تحقّق الاتصال يتحقّق الوجود في المصداقين من المتّصل بالذات وأيّما زال الاتصال يرتفع الوجود عنهما، مثلاً الخطّ موجود واحد وفرد وشخص من الكمّ، فإذا انتصف بنصفين انعدم فرد وحدث فردان.

و ممّا يجدر التنبيه عليه: أنّه لا يلزم من هذا الأصل صيرورة الاتصال نفس حقيقة الجسم، بل الذي يدلّ عليه كونه ذاتياً للجسم. سواء كان ذاتياً من باب إساغوجي فيكون في مرتبة ذاته، أو ذاتياً من باب البرهان فيكون خارجاً عنه محمولاً عليه يستحيل الانفكاك عنه كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة.

قوله: ليس اتصال قابلاً...

هذا أصل ثالث، ويشتمل على أمرين:

أحدهما: أنّ القبول متقوّم ببقاء القابل عند عروض المقبول وإلا فلا قبول؛ لأنّ القبول إضافة بين القابل والمقبول ومتقوّم بالطرفين، فيجب اجتماع القابل والمقبول

معاً وإلا يتحقق قبول، بل القبول بحسب المفهوم أيضاً متحقق بالطرفين.  
 ولما كان الاتصال والانفصال متقابلين، والمتقابلان لا يجتمعان فلا يقبل أحدهما الآخر؛ لأنَّ كلَّ واحد من المتقابلين نقيض للآخر أو في حكم نقيضه وعروض أحدهما عادم للآخر فالأصل لا يقبل وبالعكس، وقد عرفت أنَّ شرط القبول اجتماع القابل والمقبول معاً؛ ولذا وصف الضدَّان بأنَّهما يتعاقبان على موضوع واحد، ووصفت الماهية بأنَّها التي تقبل الوجود والعدم؛ إذ الوجود لا يقبل العدم، والعدم لا يقبل الوجود.

وبذلك تبين: أنَّ الجسم لا يقبل الانفصال إذا كان الاتصال نفس حقيقته كما عليه القوم أو لازم ماهيته؛ لاستحالة تفكيك اللازم عن الملزوم كما اخترناه.

الأمر الثاني: أنَّ الاتصال لا يقبل نفسه بل كلَّ شيء لا يقبل نفسه؛ لما عرفت [من] أنَّ القابل والمقبول أمران إضافيتان، والشيء لا يتثنى ولا يتكرر، مع أنَّ قوام القبول بالغيرية؛ لأنَّ المقبول غير القابل والشيء نفسه وليس بغير نفسه.

قوله: وهذا ضروري...

لتتحقق الفرق بداهة بين إفناء جسم وإعدامه وبين فصله إلى جسمين، وكذا بين إحداث جسم وإيجاده وبين إيصال جسمين وجعلهما واحداً.

قوله: نسبتها إلى ماء البحر...

هذا التنبيه جارٍ في الكَمِّ المتَّصل فنقول: لو كان الانفصال معدماً لكانت نسبة الخطوط القصار الحاصلة من انقسام خطٍّ طويل إليه هي نسبة تلك الخطوط إلى خطٍّ طويل آخر، فهل يقولون بوجود هيولى عرضية في انقسام الكميات المتصلة؟

قوله: هيولى العناصر واحدة بالشخص...

إنَّ الهيولى في عالم العناصر حقيقة واحدة وكلَّ حصّة منها فرد من تلك الحقيقة، وهي بالنسبة إلى أفرادها نوع لتبدل العناصر كلَّ منها بالآخر، فالطاقة تتبدل مادة، والمادة تتبدل طاقة. وكذا الماء يتبدل بخاراً، والبخار يتبدل ماءً والأرض تصير نباتاً وحيواناً وإنساناً. وكلَّ منها يصير أرضاً وهكذا.

و من البديهي أن ذلك كله تبدل وتقلب، وليس بانعدام وانوجاد، فحصى الهوى  
في عالم العناصر أمثال، ولكن هوى الأجسام العنصرية ليست كذلك؛ فإن كلاً منها  
واحدة بالنوع، والحقيقة المقولة عليها حقيقة جنسية؛ إذ الأجسام الأثرية لا تبدل كل  
جسم منها بالآخر، ولا يقبل أي فلك ما يقبله الفلك الآخر، فأفراد الهوى في عالم  
الأثر أنواع متباينة.

قوله: المخصصة بالأعراض المتعاقبة...

الظاهر أنها بالخاء المعجمة كما تشهد تعديتها بالباء. والمراد أن الهوى التي في  
الجزء متخصصة بخصوصيات أعراض وصور متعاقبة عليها وهوى التي في ماء البحر  
ليست كذلك.

قوله: بعد الانفصال وصلاً قابل...

قبول الاتصال بعد الانفصال خاصة الجسم، وذلك بالبداية، وبذكر هذه الخاصة  
خرج الكم المتصل؛ فإنه لا يقبل الاتصال بعد الانفصال، فيمكن أن يقال: إن انقسام الخط  
إلى قسمين: عادم للخط المنقسم ومحدث للقسمين، وليس انفصال الجسم كذلك، كما أن  
قبول أجسام منفصلة صورة متصلة واحدة ليس بإعدام لتلك وإحداث لهذه، وإن  
الخطوط المنفصلة لا تقبل صورة واحدة متصلة.

قوله: وتلخيصه على نمط الشكل الثاني...

و هو الذي يكون الحد الأوسط موضوعاً في الصغرى والكبرى.

ويمكن أن يقرر البرهان ويقال: لو كان الجسم صرف الاتصال لانعدم عند عروض  
الانفصال. وذلك باطل بالبداية، فليس الجسم صرف الاتصال، وأنه يقل الانفصال  
والاتصال، فهو مشتمل على ما يقبلهما، وذلك بالقياسين: الاستثنائي والاقتراني.

ويمكن أن يقرر ويقال: الانفصال ليس بعادم للجسم بداهة، فهو ليس بمجرد  
الاتصال وإلا كان الانفصال عادماً، كما أنه مشتمل على ما يقبله وإلا كان الانفصال  
عادماً له.

ومثله إذا قلنا: الجسم قابل للانفصال بداهة، فهو ليس بمجرّد الاتصال وإلّا لم يكن قابلاً له، ومشتملاً على ما يقبله وإلّا لم يكن قابلاً له.

و يمكن أن يقرّر ويقال: الجسم متّصل بالذات فلا يقبل الانفصال. ثم إن لجسم يقبل الانفصال، فليس بمتّصل بالذات، فهو مشتمل على المتّصل بالذات وعلى ما ليس كذلك؛ لصحة المقدمات، ولبطان اجتماع النقيضين الحاصلين من القياسين الاقتراعيين على نمط الشكل الأوّل.

واعلم أن البرهان تامّ على مذهب المشاء غير القائلين بعالم المثال لاعلى مذهب المصنّف وأتباع الحكمة المتعاليه القائلين به؛ لأنّ الموجود المثالي مستقّد فهو قابل للانقسام ولكنه فاقد للمادة عندهم.

قوله: من جهة واحدة...

إشارة إلى أنّ الشيء الواحد إذا كان ذا جهات شتى فكلّ جهة تكون مصحّحة لعروض حاله له.

أقول: ويمكن أن يستكشف وجود الهيولى من تحقّق قوّة ما في الخارج، وذلك بديهي؛ إذ لو لم تكن لم يحصل تغيّر وكمال، ثم نقول: تلك القوّة إمّا قوّة محضة فهي المطلوب وإمّا مشوبة بغيرها فيجب انتهاؤها إليها؛ لانتهاه كلّ مركّب إلى البسيط.

**غور في تعريف الهيولى وبعض أحكامها**

قوله: حال كون الصور...

كان المناسب الإتيان بلفظ المفرد لا الجمع؛ لأنّ الصورة الجسميّة واحدة، وإنّما المتعدّد هو الصورة النوعيّة؛ ولذا فرّرها المصنّف في العاشية بأنّ المراد هو الصور الجسمانية المتناولة للصورة الجسميّة والصور النوعيّة كالقوى والطبائع المنصريّة والأنيريّة<sup>١</sup>.

١. شرح المنظومه، حاشية ص ٢١٩، طبعة حجرية.

قوله: حدّ الهیولی مشتهر...

فالهیولی جوهر قابل للصورة الجسمیة.

قوله: مضمّن في جنسها...

الجنس والفصل في كلّ ماهیة مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الوجود الخارجي، ولما كان الجنس والفصل في الماهیة الخارجیة مأخوذین من مادّتها وصورتها، وهما وإن كانتا متعدّتين في الوجود الخارجي، ولكنّه لا یقال: إنّ ما بإزاء المادّة في الخارج هو عين ما بإزاء الصورة، فالبدن للإنسان ما بإزاء لمادّته وإدراكه للکلیات ما بإزاء لصورته، وأحدهما ليس بعین للآخر في الخارج، ولما لم تكن للبسائط الخارجیة كالأعراض مادّة وصورة حال تحقّق ما به الاشتراك الماهوي ومابه الامتیاز الماهوي فيها قالوا: إنّ أجناس البسائط مضمّن في فصلها وبالعکس. فالهیولی جوهر قائم لا بالموضوع وذلك معنى جنسي، وهي قوّة محضة وقابلیة صرفة، وذلك معنى فصلي يتمیّز به عن سائر الجواهر، وهي بسیطة في الخارج لا مادّة لها ولا صورة ولا ما ینترع منه الجنس ولا الفصل قالوا: إنّ جنسها مضمّن في فصلها، وبالعکس، یعنی أنّ ما یمكن أن یكون في الخارج مأخوذاً منه الجنس هو بعینه الذي یؤخذ منه الفصل، فالهیولی بسیطة خارجیة، بمعنی أنّ جنسها عين فصلها بحسب الوجود الخارجي وإن كانا متغایرين بحسب المفهوم عند الذهن.

قوله: فكانت بسیطة...

و لعلّ الأمر بالعکس؛ إذ لئلا كانت الهیولی بسیطة صار فصلها مضمّناً في جنسها.

و أنا البرهان على بساطة الهیولی: أنّه لو كان له جزء في الخارج لزم التسلسل، ولزم اشتغالها على أجزاء غیر متناهية بالفعل، وكلاهما مستحیلان، كما أنّه یلزم منه عدم تحقّق قابلیّة صرفة والحال أنّ المخلوطة منها والقوّة المشوبة بغيرها موجودة، والمرکّب ینتهي إلى البسيط.



غور في إبطال الجزء الذي لا يتجزأ

قوله: في إبطال الجزء...

كان المناسب تقديم هذا البحث على بحث إثبات الهولي، وذكره في مباحث المبادئ التي تشتمل عليها الفريدة الأولى، لقوله: «إذ مع القول بتركب الجسم مّا يتجزأ لا يمكن القول بالهولي والصورة».

كما أنه كان المناسب جعل العنوان إبطال تركب الجسم من أجزاء لا يتجزأ ليكون البحث من مسائل الطبيعي التي يبحث فيها عن اللواقح؛ فإن التركب والبساطة من أحوال الجسم.

قوله: ولاستلزامه الخرق في الفلك...

إن استحالة خرق الفلك قد ثبت عندهم بالبرهان، وليس مّا يقول به النظام؛<sup>١</sup> ليكون إلزامياً فهو برهاني، وقد صرح به المصنف في الحاشية<sup>٢</sup>.

قوله: بقول مطلق...

منها ما ذكره في الهداية<sup>٣</sup> وهو:

أنا لو فرضنا جزء على ملتقى الجزأين فإما أن يلاقي واحداً منهما فقط، أو مجموعهما، أو من كلّ واحد منهما شيئاً، والأوّل محال وإلا لم يكن على الملتقى فتعين أحد القسمين الآخرين فيلزم الانقسام.

قوله: إلى بطلان مذهب ذيمو قراطيس<sup>٤</sup>...

و تبين في عصرنا هذا باستطاعتهم تحطيم الذرة بطلان مذهبه بالشهود والوجدان،

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٣٨ وما بعدها.

٢. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٢٢، طبعة حجرية.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٣٥.

٤. انظر الشفاء، قسم الطبيعيات، ج ١، ص ٢٠٢: الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٣١ وما بعدها.

وصحّة ما ذهب إليه فلاسفة الإسلام من قبول الجسم لانقسامات غير متناهية.

قوله: إنّما إياؤه من جهة خصوصيّة ذاته...

يمكن أن يقرّر ذلك ببيان أوفى ويقال: إنّ القسمة الفكيّة موقوفة على قرار ما يعرض عليه الفكّ في الخارج وسكونه بحسب وجوده الخارجي؛ فإنّ الفكّ قسمة خارجيّة، والزمان لا قرار له في الخارج ولا سكون له بحسب وجوده الخارجي ليصلح للفكّ.

و بمباراة أخرى: الفكّ متوقّف على تحقّق معيّة اتّصاليّة بين الجبرئين الموهومين ليحصل الفصل بينهما بالفكّ، وليس لأجزاء الزمان معيّة اتّصاليّة ولا أيّ اجتماع حتّى يصلح للفصل؛ فإنّ الفصل والفرق موقوف على الوصل والجمع وقد مرّ أنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكّة.

قوله: بالمعنى الذي هو مادّة...

قد بيّنه المصنّف رحمه الله في تعليقه<sup>١</sup> ببيان شافي، ونزידك بياناً ونقول: إنّ الجسم الذي هو جنس لا بشرط في ماهيّته؛ إذ الجنس ماهيّة غير متحصّلة وتحصلها بالفصل ويتحدّ معه اتّحاداً ماهويّاً فيصير ماهيّة تامّة، فالجنس المتحدّ مع أحد فصوله المقسّمة مفاير لنفسه عند اتّحاده مع فصله الآخر؛ ولذا قالوا: إنّ الجنس بما هو جنس غير قابل للوجود؛ فإنّ الذي يقبل الوجود هو الماهيّة التامّة دون غيرها.

ثمّ إنّ الجسم بالمعنى الذي هو مادّة له تحضّل في ماهيّته؛ ولذا يقبل الوجود من صورته المفيضة له وصار محلاً لها؛ إذا الذي يصلح ليكون محلاً يجب أن يكون ماهيّة تامّة<sup>٢</sup>.

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٢٧، من الطبعة الحجرية.

٢. حول بحث الجزء الذي لا يتجزأ وإثباته أو نفيه راجع الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٤٤ وما بعدها.

غور في إثبات تناهي الأبعاد  
قوله: هذا من اللواحق...

بمعنى أنه من الهليات المركبة للجسم الموضوع للطبيعي، وهي التي تعدّ من عوارضه الذاتية، لكن لا من حيث الحركة والسكون الذي هو الموضوع للطبيعي، بخلاف البحث عن الهيولي، فقد كان من مسائل العلم الأعلى ومن المبادئ للعلم الأسفل؛ إذ الهيولي جزء للجسم وليست من عوارضه وقوله: «هذا...» إشارة إلى أن هذا البحث من المسائل وإن ذكر في المبادئ المشتعلة عليها الفريدة الأولى.  
قوله: كان البعد بينها أيضاً غير متناهٍ<sup>١</sup>...

لأن بناء الدليل على فرض تساوي الوتر مع الضلعين، كذا قال المصنّف في الحاشية<sup>٢</sup>.

أقول: بل يتمّ الدليل على فرض كون المثلث متساوي الساقين أيضاً؛ إذ كلما زاد الطول في الساقين يزيد الطول في الوتر وإن كان الوتر أقصر من الساقين، فإذا فرض كون الساقين غير متناهيين؛ لاشتغال كلّ منهما على مقادير غير متناهية يصير الوتر في حدّ اللاتناهي غير متناه؛ لاشتغاله - أيضاً - على مقادير غير متناهية، غاية الأمر أن كلّ واحد من المقادير المفروضة في الوتر أقصر من كلّ واحد من المقادير المفروضة في الساقين، مثلاً إذا كان الساق مشتملاً على أذرع غير متناهية كان الوتر مشتملاً على أنصاف أذرع غير متناهية، والمشتمل على أنصاف غير متناهية غير متناه.  
قوله: واعتراض عليه الشيخ<sup>٣</sup>...

١. انظر الشفاء، قسم الطبيعات، ج ١، ص ٢١٤.

٢. شرح المنزلة، حاشية ص ٢٢٧ من الطبعة الحجرية.

٣. وهو اعتراض الشيخ الرئيس على قول القدماء بتناهي الأبعاد. انظر الشفاء، قسم الطبيعيات، ج ١، ص ٢١٤.

حاصل اعتراض الشيخ: أنه وقع الخلط بين وجود بعد غير متناه وبين تزايد الأبعاد إلى غير النهاية، فإنّ الدليل يثبت الثاني دون الأول، ولكن تزايد الأبعاد لا يستلزم وجود بعد غير متناه؛ إذ كلّ بعد يفرض فهو زائد على بعد تحته المتناهي بقدر متناه و الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه.

و يمكن أن يقال بوجود بعد بين الخطّين غير متناه على تقرير القدماء أيضاً؛ أمّا كونه موجوداً؛ فلتلازم وجود الضلعين مع وجود بعد بينهما، وأمّا كونه غير متناه؛ فلأنّ هذا البعد مساوٍ لكلّ واحد من الضلعين إذا فرضنا المثلث متساوي الأضلاع؛ ليكون الانفراج بين الضلعين الممتدّين في كلّ حدّ من حدودهما متساوياً لكلّ واحد من الضلعين في نفس ذلك الحدّ، وإذا افترضت الزاوية الواقعة بين الضلعين منفرجة بحيث يكون وترها أطول من كلّ واحد من الضلعين فالأمر واضح.

قوله: فقد أوّل المسامطة...

و يرد على البرهان بالنقض بخطّين ملاقيين ثم حدوث الانفراج بينهما؛ إذ يلزم من ذلك فقد أولى نقطة الانفراج بنفس البرهان، والأمر بالعكس عند افتراض الخطّين متوازيين ثم حركة أحدهما إلى الالتقاء بالآخر؛ إذ يفقد عندئذ أخرى نقطة الانفراج.

قوله: والتطبيقا...

مرّ برهان التطبيق في البحث عن التسلسل.

و تقريره لإبطال بعد غير متناه؛ أنه لو وجد خطّ غير متناه ننقص من جانبه المتناهي مقداراً قصيراً ويتجزأ الخطّ لجزئين: أحدهما الخطّ القصير الذي يبدأ من عندنا. والثاني الخطّ الطويل غير المتناهي الذي يبدأ من قبل الخطّ القصير.

ثمّ نطبّق الخطّين فإمّا أن يقع بإزاء كلّ جزء من الخطّ السابق جزء من الخطّ الحادث أم لا، فعلى الأوّل لزم تساوي الكلّ والجزء، وعلى الثاني يكون جزء من السابق لا يكون بإزائه جزء من الحادث فينقطع من ذلك الجانب والخطّ السابق، أعني الكلّ لا يزيد عليه إلاّ بذلك المقدار المتناهي، فهو أيضاً متناه؛ لأنّ الزائد على المتناهي بمقدار

متناه متناه.

وأورد عليه بعدم لزوم التناهي إن قلنا: إنَّ الخطئين كليهما غير متناهين، ولكن الكل غير متناه أطول والجزء غير متناه أقصر.  
و الجواب: أنَّ الأطولية والأقصارية تكشف عن وجود حدٍّ في كلٍّ من الخطئين وإلاَّ لم يصحَّ الحكم بهما، والحدّ من قبيل النقيض اللاتناهي.

غور في أنَّ الصورة في هذا العالم الطبيعي لاتنفكَّ عن الهیولی

قوله: في أنَّ الصورة في هذا العالم الطبيعي ...١

يعني أنَّ الصورة في غير العالم الطبيعي منفكَّة عن الهیولی وغير حالة فيها، فوجود الهیولی إنما يكون في هذا العالم دون غيره، ولكن العنوان لا يخلو من نظر؛ لأنَّ الظاهر من لفظ الصورة هو الصورة الجسمیة، وهي ليست بموجودة في غير هذا العالم، فالسالبة منتفية بانتفاء الموضوع، إلاَّ أن يقال: إنَّ الصورة الجسمیة محقَّقة في علم المثال فاقدة للمادة ومنفكَّة عن الهیولی، ولكنَّ المشائين لا يقولون به.

ثمَّ إنَّ اسم الإشارة مستدرک؛ إذ ليس هناك عالم طبعی آخر تكون الصورة فيه منفكَّة عن الهیولی.

قوله: لأنَّه الجسم في بادئ النظر...

إذ قد ثبت في نهاية النظر بالبرهان أنَّ الجسم مركَّب من الهیولی والصورة. والأولى أنَّ یعلَّل بأنَّه الجسم عند النظر؛ إذ الهیولی لا ترى لأنَّ الرؤية من مراتب الفعلیة وهي فاقدة لجسمیها.

قوله: وبالجمله بورود الانفعالات علیها...

حتَّى الانفعالات التي ترد علی الجسم من توقُّف علی انفصال واتصال كما في

١. لمزيد الاطلاع عن هذه المباحث انظر الأمداد الأربعه، ج ٥، ص ١٢٩ وما بعدها.

الأشكال التي تقبلها الشمعة؛ لأنَّ الجسم لا يقبل هذه الانفعالات إلا بعد كونه قابلاً لها، ومن الواضح أنَّ القبول خاصّة للمادة.

قوله: فإنَّ هذه لواحق الهيولى...

فهي عبارة عن اختلاف الامتدادات بانفصال بعضها عن بعض واتّصال بعضها ببعض و تخلخلها وتكاثفها، كما أنَّ قبول الكيفيات الفعليّة كالحرارة والرطوبة ونحوهما والكيفيات الانفعاليّة كالألوان والطعوم من لواحق الهيولى.

و عن القسبات أنَّ الأحياء والأوضاع والجهات والأبعاد والأزمنة والحدود من لواحق المادة<sup>١</sup>.

أقول: بل إنّها من لواحق الصورة الجسميّة إلا أن يراد من المادة ما يعمّ الصورة الجسميّة.

غور في أنَّ الهيولى لا تتعرّى عن الصورة

قوله: إنّ الهيولى لا تتعرّى عن الصورة...

قد اختصّ وجود الهيولى بالعالم الطبيعي، ولذا لم يقيّد العنوان بها، ولكنّ البحث عامّ أينما توجد الهيولى فهي لا تكون منفكّة عن الصورة وإن فرض وجودها في غير العالم الطبيعي؛ لأنّها حقيقة غير قابلة للوجود بنفسها، فهي تقبل الوجود بمعاوضة الصورة<sup>٢</sup>.  
قوله: إذ عند هذا...

ويمكن أن يبرهن عليه بأنّ حقيقة الهيولى معنى وصفي؛ إذ هي قابليّة الشيء فيجب أن يكون في وجوده محتاجاً إليه وقائماً به، ولو كانت الهيولى قائمة بذاتها في وجودها لخرجت عن كونها حقيقة وصفية، فتعرّى الهيولى عن الصورة مساوق لانتفائها<sup>٣</sup>.

١. القسبات، ص ٨٢.

٢. انظر النجاة، ص ١٩٦.

٣. انظر الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ١٤٤.

قوله: يلزم أن تكون بذاتها تحيّزت...

الحيّز والمكان واحد عند الحكميم كما سيجيء، وأما عند المتكلم فالمكان أخص من الحيّز؛ لاختصاصه بما يشغله الساكن المتمكّن فيه، وشمول الحيّز لما يشغله المتحرك؛ إذ يصحّ أن يقال: إنّه هنا أو هناك، فلا يشترط في الحيّز التمكن، بخلاف المكان فبأنّه مشروط به.

قوله: والفاعل إلى جميع الصور...

و هو الفاعل المفارق أو الفاعل من حيث هو فاعل، وأما غير الفاعل المفارق ففاعليّته مشروطة بوضع خاصّ ومخصّصات، ومفروض البحث إنّما هو قبل حدوث المخصّصات فلا فاعليّة لها عندئذ.

غور في أن كلاً من الهيولى والصورة محتاجة إلى الأخرى بوجه غير دائر  
قوله: احتياج الشيء الى جزء العلة...

فنفى العلة هي الصورة الواحدة المستمرة الظاهرة بتلك الصور الجزئية المتعاقبة المتكاملة، وكلّ واحدة منها واحدة بالنوع؛ لمكان التكامل.  
قوله: احتاج شخصيّتها...

الصورة الجسيمة معنى عامّ كلي وتشخصها إنّما يكون بالهيولى؛ فإنّ الهيولى تجعل الصورة جزئية وتعرضها العوارض المشخّصة.  
قوله: أمانة التشخّص...

قد مرّ أنّ التشخّص إنّما يكون بالوجود، ومرّ البرهان عليه ونزيدك هنا بأنّ العوارض المشخّصة عارضة للتشخّص فهي متأخّرة عنه في الوجود فكيف يكون مشخّصاً له.  
وقالوا: «إنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد»<sup>١</sup>، بل التحقيق أنّ الشيء ما لم يوجد

لم يتشخص، وذلك في نظر العقل وإن كانت المعية الخارجيّة متحقّقة بين الوجود والتشخص، فوجود العوارض المشخّصة يكون بنفس المتشخص، وهو واقع في سلسلة علله. وكذلك تكون حال الهيولي بالنسبة إلى الصورة والجنس بالنسبة إلى الفصل والعرض بالنسبة إلى الجوهر.

قوله: باعتبار استنادهما إلى ثالث...

لأنّ التلازم إنّما يكون بين موجودين، ولولا ذلك الثالث لم تخرج الصورة ولا الهيولي من كتم المدم إلى دار الوجود، فأين التلازم؟! لأنّه متقوم بموجودين وصفة حقيقة إضافية.

قوله: أجبنا ...

و يمكن الجواب عن السؤالين بأنّه لا يعتبر في العلّة المبقية ما يعتبر في العلّة المحدثة من القوّة وإن اشترط كونها أقوى من المعلول أيضاً، وإنّ تلك الصور الجزئية المتعاقبة علل مبقية، والعلّة المحدثة هي التي سبقت الكلّ، فالحدوث بعلّة شخصية و البقاء بعلّة كليّة قائمة بوجود علّة ما.

غور في الصورة النوعية

قوله: للإشارة إلى أنّها أيضاً...

تعليل للبحث عنها في مباحث المبادئ، والحال أنّها من اللواحق وعوارض الجسم الذاتية حال كونها محصلة للجسم. وقالوا: إنّ الجنس عرض عامّ للفصل والفصل عرض خاصّ للجنس وسيصرّح المصنّف بأنّ الصور النوعية عين الفصول الحقيقية للجسم الجنسي.

قوله: متلازمان...

و إنّ اللزوم من كلّ جانب بنحو، فلزوم الهيولي للصورة من باب الافتقار وعدم تحقّق المعلول بدون العلّة ولزوم الصورة للهيولي من باب الاقتضاء واستحالة تحقّق



العلّة التامة بدون المعلول، فعدم وجود الهيولى من دون الصورة؛ من جهة فقدان علّتها، ولكن يجوز عدم الهيولى وتحقق الصورة عند فقد العلّة للصورة<sup>١</sup>.

قوله: «أحال صور نوعيّة...»

و لعلّ العبارة هكذا يجب أن تكون: وجد الجسم ذا صور نوعيّة التي هي مبادئ الآثار المختلفة.

قوله: «والقابل لا يكون فاعلاً...»

من حيث أنّه قابل، ولما لم تكن للهيولى حيثيّة سوى القابليّة؛ فإنّها تمام حقيقتها البسيطة فلا يجوز أن تصير فاعلاً.

قوله: «نوع كلّ منها منحصر في الشخص...»

تكثر أفراد كلّ نوع إنّما يكون بوجود هيولى متماثلة في أفرادها كما في هيولى عالم العناصر - وقد مرّ البرهان عليه - فإذا كان النوع فاقداً للهيولى أو كان واجداً لها ولكن كانت مغايرة لغيرها كان النوع محصوراً في الشخص، فالأوّل كالمقول؛ فإنّ كلّ واحد منها نوع واحد، وكالمثل النوريّة وقد تسمّى بـ «أرباب الأنواع»<sup>٢</sup>؛ فإنّها فاقدة للمادة. والثاني كالأجسام الأثيريّة، وهي الأفلاك على مذهبهم؛ فإنّ لكلّ فلك هيولى مغايرة بحسب النوع عمّا تكون لفلك آخر؛ بشهادة عدم قبولها الحركة التي يقبلها ذلك الفلك.

قوله: «وهي لا مجعولة بلا مجعوليّة...»

إنّ الأسماء والصفات للذات المقدّسة عندهم ليست من مقولة اللفظ، بل كلّها من مقولة المعاني، وإنّها من قبيل لوازم الماهيّة للذات المقدّسة، فظهور الذات بصفة القدرة اسم وصفة والقدّير اسم للاسم، كما أنّ ظهورها بصفة العلم اسم والعليم اسم للاسم.

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ١٤٥.

٢. انظر مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج ٢، ص ٤٦٣، الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٢١، ١٢٣.

و من الثابت استحالة انفكاك لوازم الماهية عنها فإذا كانت الماهية مجعولة فلوازمها غير مفتقرة إلى جعل ثانٍ؛ لأنها منجعله بنفس جعل الذات، وإذا كانت الماهية غير مجعولة فلوازمها غير منجعله أيضاً.

قوله: لأن الأنواع عندهم إبداعية...

قال في الحاشية: «أي هذا يتم في أشخاص الصورة وأما في النوع فلا؛ لأنه غير مسبوق بمادة ولا مدة»<sup>١</sup>.

أقول: هذا إذا كان المراد من النواع المثال التوري وفردة العقلاني، وأما إن كان المراد من النوع الطبيعة الخارجية فلا نسلم؛ لأن الطبيعة بحسب الوجود تابعة للشخص والشخص مسبوق بالمادة والمدة.

قوله: بل اختلاف الحصص الوجودية في الجسم المطلق...

يظهر من المصنف في الحاشية<sup>٢</sup> أن هذا الاختلاف ينشأ من اختلاف الوضع الذي هو لازم غير متأخر في الوجود عن الجسم وباعتبار قبول الفصل من جهة المادة.

أقول: ومن المعلوم أن قبول الفصل له أنحاء غير متناهية.

قوله: أعراض أو جواهر...

إن الصورة النوعية هي الفصل؛ لأن الجسم جنس لها، وفصول الجواهر ليست بجواهر بالذات؛ إذ لو كان فصولها جواهر لزم تركيبها من جنس وفصل؛ من جهة تميزها عن سائر الجواهر، ثم يجري الكلام في فصول الفصول فهي أيضاً مركبات، وهكذا الكلام في فصول فصول فصولها حتى ينتهي الأمر إلى غير النهاية، وذلك مستحيل؛ لأنه يستلزم أن لا يكون لجوهر حقيقة واحدة وتشخص له في نفس ذاته، ولا استلزامه أن لا يكون الفصل مخرجاً للجنس من الإبهام الماهوي؛ إذ الفصل بنفسه

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٣٦، طبعة حجرية.

٢. المصدر.

٣. انظر الأفسار الأربعة، ج ٥، ص ١٥٧، ١٦١، ١٧١ ومشاهدات القرآن ضمن رسائل فلسفي، ص ١٧٠.

مبهم أيضاً، وذلك مع قطع النظر عن استحالة أمور مرتبة غير متناهية بالفعل؛ إذ يمكن الجواب عنه بأنها موجودة بوجود واحد.

مضافاً إلى أنه لا يجوز أن يكون الجوهر مقسماً للجوهر؛ إذ المقسم يجب أن يكون غير المتقسم وإلا لم يتحقق التقسيم المتقدم بالمغايرة والمقسم حسب الفرض عين المتقسم.

و بذلك ظهر أن الفصل ليس بماهية؛ لكونه بسيطاً بحسب نفس ذاته، والماهية مركبة من الجنس والفصل، فهو ليس بمرض؛ لأن العرض من أقسام الماهية، مع أنه لو كان عرضاً لزم تقوّم الجوهر بالمرض.

و يجري هذا الكلام في فصول الأعراض أيضاً؛ فإنها ليست بمرض ولا جوهر. و التحقيق: أن الفصل هو الوجود، وأنه المصدق الخارجي لمفهوم الوجود؛ لأن الفصل وإن شئت قلت: الصورة النوعية هي المنشأ للآثار الخارجية؛ إذ لا أثر للجسم ما لم يتلبس بالصورة النوعية، بل لا وجود له ما لم يتلبس بها.

و من المعلوم أن المنشأ للآثار الخارجية هو الوجود الخارجي دون غيره، فليس الفصل إلا الوجود؛ ولذا قالوا: «إن حقيقة الشيء فصله الأخير»؛ إذ الفصل الأخير هو وجود الشيء، وهو نفس حقيقته. والفصل الأخير متقدم بحسب الوجود على جميع الأنواع التي هو تحته، بل وجود الأنواع المترتبة والأجناس العالية والمتوسطة بفصولها الأخيرة.

كما أن العوارض المشخصة هي حدود الفصول وتعيينات الوجود الخارجي، فالمشخص هو الوجود كما أن الفصل هو الوجود.

و يرشد إلى تأخر الأجناس والأنواع بحسب الوجود عن فصولها الأخيرة: أن أسماء الأشياء متأخرة عن وجوداتها، فالشمس كان شمساً قبل أن تسمى، فالأجناس

والأنواع أسماء وضعت للحقائق الخارجية من ناحية التقارب أو التباعد المدرك بينها، كما أنَّ النسب الأربعة بين الكليات من هذا القبيل.

قال المصنّف رحمه الله في الحاشية:

إنَّ الصورة المتنوعة سابقة على الجسميّة والفصل محض للجسم فلا جسميّة سابقة<sup>١</sup>.

ثمَّ إنَّ الوجود يوصف بأوصاف الماهيّة؛ لمكان اتّحاده بها؛ فلذلك قالوا: «إنَّ الفصول جواهر بالعرض»؛ إذ الجوهر بالذات يجب أن يكون من أصناف الماهيّة.

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٣٦، طبعة حجرية.

## في لواحق الجسم الطبيعي

### غور في الحركة

قوله: موضوع الطبيعي هو الجسم من حيث إنه يتحرك ويسكن...  
و قالؑ في حواشيه على ديباجة الكتاب: «موضوعه هو الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير»<sup>١</sup> تبعاً للشيخ<sup>٢</sup> حيث بذل الحيثية من الحركة والسكون إلى التغير؛ لتناوله عوارض الجسم التدريجية والدفعية مثل الكون والفساد.  
كما أن المصنف في تعليقه<sup>٣</sup> هناك فسر الحركة والسكون بالتغير قال في وجهه اعتبار الحيثية:

إن الجسم من حيث الحركة والسكون موضوع للطبيعي لا من حيث الوجود والوحدة والهوية وغيرها، بل من حيث له تصحح وزود التغيرات كالتكون والتفاسد وغيرها وأعدادها.

أقول: البحث عن الجسم من حيث الوجود والوحدة والهوية من الإلهي والعلم الأعلى. ولقائل أن يقول: إن كثيراً من مسائل الطبيعي لا يبحث فيها عن لواحق الجسم

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٠٥، طبعة حجرية.

٢. الشفاء، قسم الطبيعات، ج ١، ص ٧.

٣. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٣٧، طبعة حجرية.

بما هو واقع في التغير كمباحث سمع الكيان، وغيرها مثل البحث عن المكان والزمان وتناهي الأجسام وقبولها انقسامات غير متناهية، وكالبحث عن حدوث الأجسام وعن الشكل وعن الجهة وعن الصورة النوعية؛ إذ المبحوث عنها في هذه المباحث عوارض الجسم بما هو جسم لا بما هو واقع في التغير.

مضافاً إلى أن غير واحد من الأبحاث التي تبحث فيها ليست من الطبيعي، بل هي من العلوم الطبيعية للفرق الواضح بين الفلسفة الطبيعية وبين العلوم الطبيعية كما مر.

قوله: هو العرض اللاحق لموضوع العلم...

ظاهر هذا الكلام أن الحركة والسكون أمران وجوديان.

وقد اعترف المصنف<sup>١</sup> تبعاً للمفاضل الباغنوي بوجود قدر مشترك بينهما وصرح بأنه العرض اللاحق لموضوع العلم، ولو كان يقول بأن تقابلهما تقابل العدم والملكية لم يجز له القول بوجود قدر مشترك بينهما؛ إذ ليس بين الوجود والعدم قدر مشترك.

ويمكن أن يقال بأن المعروض لها، وهو الجسم، هو القدر المشترك، وينتج أن الجسم بما هو جسم موضوع للطبيعي.

قوله: عندهم<sup>٢</sup>...

إشارة إلى أن الملاك للعرض الذاتي لموضوع العلم عند الجمهور كونه مساوياً للمعروض فلو كان أخص منه أو أعم لم يكن ذاتياً للموضوع فيجب أن لا يبحث عنه في العلم. وأمّا الملاك له عند المحققين أن يكون عروضه لذات المعروض، أي بلا واسطة في العروض، سواء أكان العروض بذاته أو بواسطة في الثبوت؛ ولذا كان كل من الجنس والفصل عرضاً ذاتياً للآخر؛ من جهة عروض كل منهما لذات الآخر، ومنه قابلية الإنسان للعلم والكتابة ومنه الضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب التي هي واسطة في الثبوت، والعرض الغريب ما يقابله وهو الذي يعرض للمعروض لا لذاته.

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٣٧، طبعة حجرية.

٢. انظر تلخيص الهمداني على المنظومة، ص ٤٥٠-٤٥١.

غور في ذكر تعاريف للحركة

قوله: لا ينافي ما قلنا...

و يمكن دفع التنافي بوجه آخر بأن يراد من القوة المحضة حقيقة مفهوم الهیولی ووجودها الذي يقوم بالصورة، ويراد من عدم إمكان وجود شيء بالقوة كونه موجوداً قائماً بنفسه، وبهذا المعنى لا وجود للهیولی.

قوله: أو كان ذا وجهين...

لما كانت الحركة عبارة عن فقدان ووجدان فيجب وجود ما هو موصوف بالوصفين؛ لأنه الذي كان فاقداً ثم صار واجداً، ويسمى بـ«المتحرك» وقوام الحركة به فهو أمر بالفعل؛ لأنه موجود.

ثم إنه يجب أن يكون قابلاً حال اتصافه بالفقدان ولم يصير واجداً. فللمتحرك وجهان: وجه إلى الفعل ووجه إلى القوة. وما ذكرنا في كشف حقيقة الحركة يقصد منه ما هو أعم من الحركات الدفعية أو التدريجية.

قوله: الخروج تدريجاً إلى فعل...

التعريف منقوض بالحركة الوضعية؛ فإنها أوضاع متعاقبة طارئة على الجسم، وليس الخروج عن الوضع الأول إلى الثاني تدريجاً بل هو دفعي، وضمّ دفعي إلى دفعي لا يوجب حصول تدريجي.

قوله: أيضاً نقلاً أي عن المعلم...

إن كلا التعريفين غير شاملين للحركة النزولية والذبول، أمّا قوله: «الحركة هي الخروج تدريجاً من القوة إلى الفعل» فإنّ الحركة النزولية هي الخروج تدريجاً من الفعلية لامن القوة، وأمّا ما نقل عن المعلم فكذلك؛ فإنّ النزول التدريجي ليس بكمال.

بل هو فقدان للكمال؛ إذ الحركة النزوليّة فقدان بعد وجدان.

قوله: أو مقدّرة...

لا يشترط حصول الكمال بسبق القوة تحقيّقاً، ويمكن حصولها ابتداءً من دون الافتقار إلى قوّة، وعندئذ تقدّر القوّة ويفترض وجودها، كما هو الحال في العقول؛ فإنّها كمالات إبداعية غير مسبوقة بمادّة ولا قوّة؛ ولذا يقدر لها.

قوله: التّأدي إلى الغير...

التّأدي إلى الغير مفهوم حرفي لاستقلالي، رابط بين أمرين يربط مبدأ الحركة بمنتهاهما، والحركة موصلة للمتحرّك من المبدأ إلى المنتهى، وذلك معنى التّأدي إلى الغير، فقوام الحركة بأمر عديمي، وهو عدم الوصول إلى الغير؛ إذ بالوصول إليه تنتهي الحركة. إذن حصول الحركة بالفعل ملازم لعدم الوصول إلى نهايتها والمطلوب منها، فالحركة طلب، ومن الواضح أنّ الطلب ينتهي بالوصول إلى المطلوب وإنّها لباقية ما لم يتحقّق الوصال، وإذا تحقّق الوصال انطفأت نار العشق.

و بما ذكرنا ظهر المراد من قوله: فارقت سائر الكمالات بأنّ هويّتها متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة؛ إذ القوّة هي التي تتبدّل إلى الفعلية عند وصول الحركة إلى نهايتها، فالحركة أي الكمال الأوّل للمتحرّك مزدوجة من قوّة وفعل ومن وجود وعدم، وبذلك افرقت عن سائر الكمالات؛ فإنّها فعليات ووجودات.

قوله: فإذا الحركة كمال أوّل لما بالقوّة<sup>١</sup>...

المراد ممّا بالقوّة نهاية الحركة والمطلوب من الحركة؛ فإنّه حال تحقّق الحركة أمر بالقوّة لا بالفعل والحركة يعني السلوك إلى المطلوب كماله الأوّل، وأمّا كماله الثاني فهو عبارة عن الوصول إلى نهاية الحركة وحصول المطلوب منها.

قوله: ولكن من حيث إنّّه ما بالقوّة...

١. انظر الشفاء، قسم الطبيعيات، ج ١، ص ٨٣، ١٠٩.



الحيثية تقييدية تحليلية، والضمير راجع إلى ما بالقوة.  
وحاصله: أنَّ المطلوب من الحركة لكونه أمراً بالقوة لافعلية له، فالحركة كما له  
الأول وإذا حصلت له الفعلية يعني تحقق المطلوب، فالحركة عندئذ ليس بكماله؛  
لانتفائها.

قوله: أول الأكوان...

الكون ليس عندهم بمعنى الوجود فقد وضعوه موضوع الجنس للأمور العدمية،  
فالأكوان الأربعة عبارة عندهم عن الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق<sup>١</sup>، إلا أن  
يقال: إنَّ السكون والافتراق ليسا من العدميات.

قوله: في المكان الثاني...

كانهم لم يتفطنوا إلى غير الحركة الأينية: أخذاً لمفاهيم الألفاظ من العرف. ولو بدّلوا  
المكان الثاني بالحد الثاني لعمّ التعريف لمطلق الحركة ولأشواعها وشمل الحركة  
النزولية.

غور في توقفها على أمور

قوله: على أمور...

لثلاثة من تلك الأمور دخل في ماهيتها ووجودها، وهي المقولة والمحرك  
والمتحرك. أمّا المقولة فهي داخلية في حقيقتها، وإنَّ ماهيتها متقومة بها، وأمّا المحرك  
الذي هو المقتضي والسبب الفاعلي؛ فلأنَّ الحركة أمر وجودي ويستحيل حصوله من  
دون العلّة، وأمّا المتحرك فلأنَّ وجود الحركة وجود محمولي، كيف وهو وصف قائم  
بالغير ويستحيل تحقق الوصف من دون الموصوف، وأمّا الوقت فهو خارج عن عللها  
وإنما هو عرضي لها، وأمّا المبدأ والمنتهى فهما خارجان عنها ذاتاً ووجوداً، ولو فرض

١. انظر إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ٧٠.

تحقق الحركة الدائمة فهما غير ملازمين للحركة.

وإذا قلنا: إنَّ الحركة لا يجب أن تبدأ من السكون كما لا يجب أن ينتهي إلى السكون مثل الحركات الطبيعية كما يقولون بها للفلك، وكما للنار، فمثل هاتين الحركتين لا مبدأ لهما ولا نهاية؛ إذ لم يوصف الفلك وكذا لم توصف النار من بدء حدوثهما بسكون كما لا تزول عنهما الحركة؛ فإنَّ الفلك عندهم مادام فلكاً متحركاً وكذلك النار مادامت ناراً.

غور في تقسيمها

قوله: كون الجسم أبداً...

قيد التأييد؛ لإفادة أنَّ التوسط بين المبدأ والمنتهى لازم لوجود الحركة ومستحيل الانفكاك عنها؛ لأنَّ المتحرك مادام كائناً في المبدأ لم تحدث الحركة وإذا وصلت إلى المنتهى تنتفي الحركة. وذلك أمر بسيط ثابت قارَّ لازم لحقيقة متدرجة بحسب ذاتها، وهو أمر عجيب يشبه اجتماع الضدين.

فالحركة وجهان: وجه إلى نفسها وهو وجه تدرجي سيلاني، ووجه إلى غيرها وهو وجه ثابت قارَّ؛ لأنَّ التوسط لازم انتزاعي ينتزعه الناظر إلى الحركة.

قوله: تفعل في الخيال أمراً ممتداً...

هذا الوصف للحركة القطعية يقابل ذلك الوصف للحركة التوسطية الذي أشار إليه المصنَّف بقوله: «الحركة بهذا المعنى أمر موجود في الخارج»، فالحركة التوسطية موجود خارجي، كما أنَّ الحركة القطعية موجودة ذهني؛ لأنَّ الصورة الخارجية المنكسة في الذهن تبقى في خزانة الخيال آناً ما فتلقها الصورة الثانية، ويزعم الناظر استمرار تلك الصورة، وذلك من أخطاء الباصرة.

إشكال وحلّ

أما الأوَّل فلائنه بناءً على هذا التفسير للحركة القطعية تخرج الحركة عن كونها

حقيقة خارجية سيّالة قابلة للقسمة إلى غير النهاية؛ لكونها متقومة بأمرين أحدهما قارّ ثابت خارجي غير قابل للتجزئة، وهو الحركة التوسّطية والثاني سيّال متّصل ذهني قابل للتجزئة فأين التدرّج الخارجي وقبول القسمة في الخارج.

والحلّ تفسير الحركة القطعية بتفسير آخر وهو أنّ للمتحرّك نسبتين خارجيتين متبدلتين نسبة بالفعل إلى الحدّ الذي هو فيه ونسبة بالقوّة إلى الحدّ الذي يستقبله ومجموع النسبتين المتبدلتين يشكّل مقداراً، هو الحركة القطعية فهي موجود خارجي سيّال متدرّج.

غور في أنّ المحرك غير المتحرّك

قوله: إنّما الهيولى كما...

وإنّما جعل المتحرّك في الحركتين: الكميّة والجوهرية الهيولى، وفي بقيّة الحركات الصورة الجسميّة؛ لاشتراكهما في كون الحركة فيهما في المقدار، ولما كانت الحركة في المقدار مستلزماً لزوال الصورة الجسميّة التي هي مساوقة لوجودها، فلو جعل موضوع الحركة فيهما الجسم لم يبق موضوع للحركة، بخلاف ما إذا جعلت الهيولى موضوعاً لهما في الحركتين؛ فإنّها باقية عند زوال المقدار؛ إذ المقدار ليس بمقوم لذات الهيولى.

قوله: ويكون في حال سكونها أيضاً...

فيجتمع النقيضان؛ وذلك لأنّ الحركات الطبيعيّة من اللوازم الذاتية للشيء وتفكيك اللازم عن الملزوم مستحيل.

قوله: وليس عالياً من...

اكتفى بمجرد الدعوى؛ إذ لا يتحقّق الجنس بدون الفصل ويجب أن يكون لكلّ من الجنسين فصل فيلزم التركيب من ماهيتين وصيرورة الشيء الواحد شيئين بل واجتماع النقيضين.

قوله: وفاعل مع قابل لم يتحد...

لأنَّ اتِّحاد الفاعل والقابل في حكم اجتماع النقيضين؛ لأنَّ الفاعليَّة راجعة إلى الوجود؛ إذ الفاقِد لا يعطي والقابليَّة راجعة إلى العدم؛ لانْتفائها عند حصول الفعلية.

و أورد عليه بأنَّ الماهيات فاعلات للوازمها حال كونها قابلات لها.

و الجواب أولاً: أنَّ البحث إمَّا يكون في الحقائق الكونية الخارجية، والماهية من حيث هي أمر اعتباري خارجة عن البحث ولازم الأمر الاعتباري اعتباري بطريق أولى؛ إذ الماهية حتَّى إذا كانت موجودة في الخارج لا يخرج لازمها عن كونه اعتبارياً، كما يشهد بذلك أنَّ لوازم الماهية خارجة عن المقولات العشر.

و ثانياً: أنَّ قيام اللازم بالماهية قيام صدوري من قبيل قيام الفعل بفاعله، وليس بقيام حلولي كقيام العرض بالموضوع.

قوله: لزم ذلك...

بل واجتماع النقيضين؛ لأنَّ الحركة عبارة عن فقدان متعَبٍّ للوجدان واجتماعهما اجتماع النقيضين.

إنَّ المتحرِّك في حالة الفقدان وإن كان موجوداً، ولكنَّه عادم لما يطلبه بالحركة؛ إذ لو كان واجداً لم يتحرَّك. وصيرورة الفاقِد واجداً مفتقر إلى العلَّة؛ لاستحالة الوجود بدون العلَّة، كما أنَّ الحركة النزوليَّة وجدان ثم فقدان؛ لزوال العلَّة المفيضة للوجود حال بقاء ذات المتحرِّك، والباقي غير الزائل.

غور في بيان الأقوال في معنى الحركة في المقولة

قوله: «إنَّ الحركة تجدد المقولة لانفس المقولة...»

قال بعض المحقِّقين: «إنَّ الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد<sup>١</sup>»، كما أنَّ السكون قرار الشيء لا الشيء الفارَّ. فها هنا ثلاثة أشياء:

١. انظر الأسناد الأثرية، ج ٣، ص ١٨٧ - ١٨٨.

تجدّد شيء، وشيء به التجدد، وشيء متجدّد. والأوّل معنى الحركة. والثاني المقولة. والثالث الموضوع.

قوله: وقد صحّح هذا القول...

قال المصنّف في تعليقته على الأسفار: إنّ فساد هذا الوجه لما كان مبناؤه على أنّ تجدّد الشيء حالة خارجة عنه عارضة عليه من قبيل عوارض الوجود - أي ما يعرض الشيء بعد الفراغ عن وجود معروضه كعروض السواد للجسم مثلاً حيث إنّ يعرضه بعد أن يصير الجسم موجوداً. وبعبارة أخرى: الجسم بعد الوجود يكون موضوعاً للسواد لا الجسم من حيث هو جسم فكيف يكون نوعاً منه - كان بناء الصّحّة على أنّ ثبوت التجدد للفرد المتجدّد ليس من قبيل عوارض الوجود، بل من قبيل عوارض الماهيّة. فلا يكون التجدد عارضاً متأخراً في الوجود، بل يكون مع الفرد المتجدّد موجودان بوجود واحد، فالوجود الذي هو وجود الكيف مثلاً هو وجود الحركة نفسها. والعروض بحسب العنوان لا غير كما في العوارض التحليليّة مثل عروض الفصل للجنس حيث إنّ الفصل لا يكون موجوداً بوجود والجنس موجوداً بوجود آخر، ويكون أحد الموجودين عارضاً على الموجود الآخر، بل هما موجودان بوجود واحد لا عارضيّة في الخارج ولا معروضيّة وإنما العروض في ظرف التحليل العقلي.

قوله: منه فرد قارّ ومنه فرد سيّال...

و لو كان النوع السيّال من كل جنس متقوماً بفصل مثل الحركة لكان النوع القارّ منه متقوماً بفصل يخالف الحركة، وليس هو إلاّ السكون، ويلزم من ذلك اتحاد الأنواع القارّة بحسب الحقيقة. وإن قلنا بكون السكون أمراً عديميّاً - كما هو التحقيق - لزم تقوّم النوع بالعدم وأن يكون الأمر العدمي مفيداً للوجود.

قوله: أي الكون والفساد...

لما ذهب الشيخ إلى امتناع الحركة الجوهريّة فسر الحركة في الجوهر بالكون والفساد.

و الفرق بينهما أنَّ الأولى تدريجية التحقق وأنَّ الوحدة الوجودية محفوظة بين الصورة السابقة والصورة اللاحقة وأنَّ الثاني دفعي التحقق وأنَّ الوحدة الوجودية ليست محفوظة بين الصورة الكائنة والصورة الفاسدة.

غرر في أنَّ المقولات التي تقع فيها الحركة كم هي قوله: فلها ستة تقاسيم...

بل لها سبعة تقاسيم؛ فإنَّ التقسيم باعتبار نفس الحركة يزيد على التقاسيم الستة المفترضة باعتبار المبدأ والمنتهى والمحرك والمتحرك والمقولة والوقت. قوله: معتبراً في مفاهيمهما...

يعتبر في عروض الحركة لمقولة أن تكون نفس المقولة بحسب ماهيتها لا بشرط من حيث الحركة والسكون؛ إذ لو كانت بشرط شيء بالنسبة إلى أحدهما يستحيل عروض الحركة لها، فإذا فرض السكون لازماً ذاتياً لمقولة يستحيل عروض الحركة لها؛ إذ يقبولها للحركة لزم اجتماع النقيضين. وإذا كانت الحركة داخلية في مفهومها كما في مقولتي: أن يفعل وأن يفعل فمن عروض الحركة لها يلزم تحصيل الحاصل وغيره من التوالي الفاسدة التي ذكرها المصنف.

قوله: لم يمكن أن يكون حصولها بالتدريج...

لما كانت الحركة في المقولة أمراً عارضاً لها بحسب وجودها الخارجي، فتقسم أفرادها قسمين: ساكنة ومتحركة، فالمقولة التي تقع فيها الحركة يجب أن تكون في حد ذاتها وذاتياتها غير قارة ولا متدرجة؛ إذ لو كانت بحسب ذاتها قارة يلزم اجتماع الضدين بسبب عروض الحركة لها، ولو كانت بحسب ذاتها متدرجة لم يجوز أن تعرضها الحركة بحسب وجودها الخارجي. إمّا لتحصيل الحاصل؛ فإنَّ المقولة إذا كانت بحسب ذاتها أو ذاتياتها متدرجة تكون في وجودها الخارجي أيضاً متدرجة فلا تعرضها الحركة وإمّا لاجتماع المثليين: الحركة الذاتية والحركة الوجودية، وإمّا لاستحالة

الانقلاب بأن تتقلب ذات المقولة من التدرّج إلى اللاتدرّج والكلّ مستحيل فلا تكون مثل هذه المقولة في مرحلة الوجود محلاً للحركة.  
قوله: ولم يمكن الخروج عمّا فيه الحركة...

يرد عليه أنّه إذا لم يمكن الخروج عمّا فيه الحركة؛ من جهة كون كلّ جزء من الأمر التدريجي سيّالاً قابلاً للقسمة إلى غير النهاية، يجب أن لا يمكن الخروج عن جزء كلّ مقدار من المقادير القارّة؛ لكونه قابلاً للقسمة إلى غير النهاية.

و الحلّ: أنّ كون الشيء قابلاً للقسمة إلى غير النهاية لا يتنافى مع كونه متناهياً بالفعل كما هو الحال في جميع المقادير، وكلام المصنّف: ﴿نظير﴾<sup>١</sup> الشبهة التي اشتهرت عنهم القائلة باستحالة قطع مسافة ولو مقدار ذراع؛ لأنّ قطع الذراع موقوف على قطع نصفه أو ثلثه أو ربعه وهكذا قطع النصف موقوف على قطع نصف نصفه، وهكذا إلى غير النهاية ويجري مثل الكلام في قطع بقية الكسور.

و إن شئت قلت: إنّ قطع الذراع موقوف على قطع كلّ جزء منه، وقطع كلّ جزء موقوف على قطع جزء الجزء، وقطع جزء الجزء موقوف على قطع جزء جزء الجزء، وهكذا إلى غير النهاية.

و الحلّ: أنّ الكسور المتصورة والأجزاء المفترضة غير موجودة بالفعل فلا يتوقف قطع الذراع على قطعها.

قوله: ﴿لو كان غير قارّ لم يكن خروجاً عنه﴾.

الظاهر أنّ الصحيح «لم يمكن خروجاً عنه» بقرينة قوله: «كما قلنا» وإن كان يصحّ المعنى مع قوله: «لم يكن» كما هو ظاهر، ولكن يرد عليه: أنّه لا فرق من هذه الجهة بين كون الفرد أمراً قارّاً أو كونه غير قارّ؛ إذ الأجزاء غير المتناهية في كلّ من الفردين غير موجودة بالفعل وإنّما هي موجودة بالقوّة بمعنى صحّة انقسامها إلى غير النهاية وإن كان

١. في الأصل: «نظر» ولعل الصحيح ما أثبتناه.

التناهي لازماً لكلّ تقسيم ومحققاً معه.

أقول: ويمكن تصوير الحركة في مقولتي الفعل والانفعال بأن يقال: إنّه لما كان للفعل نسبة صدوريّه إلى الفاعل كيف وهي الفاعليّة المتدرّجة؛ فلو كان للفاعل أنواع من الأفعال فكان قبضه لفعل وبسطه لفعل آخر من دون فصل حركة في مقولة الفعل. وهكذا الكلام في وقوع الحركة في مقولة الانفعال؛ لأنّها ليست إلا نسبة حلويّة إلى المنفعل وإنّما هي الانفعاليّة المتدرّجة فلو كان للمنفعل أنواع من الانفعال فخروجه عن انفعال ودخوله في انفعال آخر يعدّ حركة في مقولة الانفعال.

قوله: أنكر الحركة الكميّة في النمو والذبول...

ومّا احتجّ به على نفي الحركة فيهما أنّ النموّ إنّما يحصل بتخلّل بعض الأجزاء في الجسم ومقدار الأجزاء الأوليّة باقٍ على حاله وقد انضمّ إليه مقدار الأجزاء الواردة، فليست هناك زيادة في مقدار الجسم، بل انضمام جسم إلى جسم. وأمّا الذبول فهو يحصل بتنقّص الأجزاء الواردة فليس فيه تنقّص عن مقدار الجزء الأولي، فالنمو يحصل بانضمام جسم والذبول يحصل بانفصاله والحركة فيهما أيّنيّة بالذات وكميّة بالعرض.

أقول: قد توهّم المستدلّ أنّ المقادير الحاصلة للأجزاء الأصليّة للجسم قد حصلت حين حدوثها دفعة ولم تتغيّر ولم تتبدّل، ويلزم منه كون مقاديرها دائمة ومقدار كلّ جزء في غاية الصغر والحال أنّ مقادير الأجزاء الأصليّة متبدّلة أيضاً ومتغيّرة دائماً بوصول الأغذية وعدم وصولها.

قوله: كون الحركة في الأيّن...

إنّ الحركة الأيّنيّة أظهر الحركات عند الناس، بل هي الحركة عندهم دون غيرها، وقد مرّ أنّ تعريف المتكلّمين للحركة كان تعريفاً للحركة الأيّنيّة، فالمشي والسفر من الراكب والمركوب حركات في الأيّن ومثلها حركات السيّارات حول الثوابت.

قوله: وكذا حركة القائم إذا قعد...



إشارة إلى أنَّ الحركة الوضعية لا تحتص بالاستدارة وإنَّ لها أنهاء منها حركة القائم إذا قعد، ومنها حركة الكرة المدرجة، كما أنَّ الحركة الوضعية لا يجب أن تكون غير مفارقة لمكانها؛ إذ تجتمع كثيراً مع الحركة الأينية، بل الحركة الأينية لا تنفك عن الحركة الوضعية، فالحركة الوضعية أعم بحسب الوجود من الحركة الأينية؛ فإنَّ الأولى متحققة في حركة الرحى دون الثانية.

قوله: أو النافذة من الخارج في الماء...

و هو الصحيح؛ إذ لو كانت الحرارة كيفاً لم يجوز انتقالها من موضوع إلى موضوع؛ لاستحالة انتقال العرض، وما ذكره من البراهين لإبطال هذا القول فإنَّما هي تبطل كون الحرارة جسماً، وهي ليست بجسم كما ليست بعرض بل هي طاقة.

قوله: وقد ابتنى على هذه المسألة...

صريح كلام المصنّف أنَّ صدر المتألهين بنى على الحركة الجوهرية مسائل مهمة كحدوث العالم الطبيعي بشرائره وكالوصول إلى الغايات والاستكمالات الذاتية وكالوحدة الجمعية للنفس الناطقة.

و ظاهر المصنّف تصديق كلام الصدر وتصويبه ولكنّه قد عكس الأمر في الحاشية حيث قال:

إنَّ هذه مبادئ براهين عندي على الحركة الجوهرية منها: أنَّه لو لم يجوز الحركة الجوهرية لم يكن عالم الطبيعة بشرائره حادثاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.  
و منها: أنَّه لو لم يجوز الحركة في الجوهر لم يتحقَّق حق الوصول إلى الغايات، والتالي باطل فالمقدم مثله.

و منها: أنَّه لو لم يجوز الحركة في الجوهر لم يكن للنفس الناطقة وحدة حقّة ظلّية للوحدة الحقّة الحقيقية، والتالي باطل فكذا المقدم<sup>١</sup>.

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٤٩، طبعة حجرية.

أقول: وهل ذلك إلا دور واضح؛ فإنّ في الشرح احتجاجاً لتلك المسائل بالحركة الجوهرية. وفي الحاشية احتجاج للحركة الجوهرية بتلك المسائل. ومع قطع النظر عن الدور نقول: إنّ تلك المسائل نظرية في نفسها ومفتقرة بالنظر الفلسفي إلى الإثبات فكيف يجوز الاحتجاج بدليل غير بين ولا مبيّن في الكتاب لاثبات الحركة في الجوهر ومجرّد صرف الدعوى لا يصحّ أن يكون برهاناً.

### في الحركة الجوهرية

قوله: وجوهية لدينا واقعة...

إنّ الحركة في الجوهر سير الجوهر في الجوهر، وهو سير من النقص إلى الكمال، فالجواهر الجمادي الغذائي يسير إلى أن يصل إلى المرحلة النباتية ثم يسير في الأنواع المتفاضلة النباتية المتصلة إلى أن يصل إلى المرحلة الحيوانية ثم يسير في الأنواع المتصلة المتفاضلة الحيوانية إلى أن يصل إلى مقام الإنسان فيصير الجوهر الأخس جوهراً أشرف.

والحركة الجوهرية ليست لبساً بعد خلع كما في الحركة في الأين، بل هي لبس بعد لبس كما في الحركة في الكمّ وإنّ الصورة السابقة في الحركة الجوهرية والكمّية ليست بزائلة عند حصول الصورة اللاحقة. بل هي باقية، غاية الأمر زوال نقصها وحدها العدمي عند عروض الثانية.

قوله: كلّاً تابعة...

إذ الجواهر واقعة في سلسلة علل الأعراض ووسائط في إيصال فيض الوجود إليها فيجب أن تكون الحركة المتحققة في المقولات الأربع تابعة للحركة الواقعة في ذوات الجواهر المتحركة فيها.

أقول: هذه التبعية إذا كانت من جهة اعتبار السخية بين العلّة والمعلول: لتلاّ يجوز وقوع الساكن في سلسلة علل المتحرك فهو منقوض بالمبدأ الأعلى.

والحل: أن المعطي للحركة لا يلزم أن يكون متحركاً؛ إذ إعطاء القابل كوناً أشرف بعد كون أخس ملزوم للحركة بالملازمة العقلية. وبذلك ظهر صدور الحركة من الفاعل لها ويتبين كيفية ربط الحوادث بالقديم.

قوله: المبدأ الأول...

المراد من المبدأ هو الفاعل الذي يصدر عنه الفعل سواء كان ناقصاً أو تاماً، والمراد من الأول القريب الذي يصدر عنه الفعل بلا واسطة، في قبال المبادئ التي يصدر عنها الفعل بواسطة أو وسائط وضمير المرفوع المنفصل راجع إلى الحركة وضمير المجرور المتصل راجع إلى المتحرك. ويراد من قوله: «ما هي فيه بالذات» الحركات الطبيعية التي تعرض للجسم من ناحية ذات الجسم كالنمو والحركات الكيفية العارضة للنباتات وغيرها من الحيوان والإنسان وذلك تجاه الحركات التي تعرضه بسبب أمر خارج عن الجسم.

قوله: للملائكة مقرّبيه...

معنى فلسفي عبّر عنه بلسان شرعي؛ إشارة إلى عدم تغاير النهج الفلسفي والنهج الشرعي بحسب المصادق وإلى أن الاختلاف بينهما لفظي، فالملائكة المقرّبون عندهم هي العقول الكلّية الطولية والعرضية التي يكون وجوداتها من عالم الأمر، فهي فعليات صرفة وكمالات محضة لا توجد فيها جهة قبول لتكون متحرّكاً ومنظراً للوصول إلى الكمال، فهي كما ورد في الشرع: «صور خالية عن الموادّ فاقدة للقوّة والاستعداد»<sup>١</sup>.

قوله: دفعة واحدة...

إذا لم يتمكّن السيّال من قبول جميع الحدود دفعة واحدة بأن لا يكون له إلا قوّة قبول حدّ واحد من تلك الحدود ثمّ الحدّ الذي بعده وهكذا فلا يلزم من صيرورة الثابت علّة للسيّال أن تجتمع جميع حدوده دفعة واحدة، فما فرضناه سيّالاً هو سيّال و ليس

بثابت، فلاخلف. ومن المعلوم أنَّ ذلك من جهة نقص في قابلية القابل حال كمال فاعلية الفاعل وتماهيتهما.

قوله: التجدد ذاتي لهوية الطبيعة...

وذلك لا يدفع الإشكال بأنَّ السيال كيف ارتبط بالثابت سواء كان السيال ذاتياً لنفس حقيقة الشيء فيكون المجمعول نفس الطبيعة السيالة بحسب ذاتها أو كان عرضياً معللاً محتاجاً إلى علّة غير علّة الذات.

قوله: وفي استحالة العلوم...

البرهان موقوف على أصول ومبادئ كالقول بالنفوس المنطبعة، وكالقول بالفلك وأنَّ له نفسين: نفساً كليةً ونفساً منطبعةً وكالقول بأنَّ النفس المنطبعة هي القائمة بالتصورات الجزئية وكالقول بالوجود الذهني وأنَّ الصورة الحاصلة في الذهن من الجوهر جوهر. والقول بأنَّ للفلك تصورات جزئية تجددية اتصالية لاتصور واحد مستمر، والقول بأنَّ حركة الفلك حركة شوقية إلى مبدئه العقلي والقول بإجراء أحكام الوجود الذهني على الوجود الخارجي. ومن المعلوم أنَّ كلها نظرية غير بيّنة وأما كونها مبيّنة فيظهر من النظر في محالّ أبحاثها.

قوله: النفوس المنطبعة...

و هي الحالة في المادّة وجسم لطيف من ألطف الأجسام العنصرية؛ ولذا سميت في الإنسان بالروح البخاري الساري في العروق المنبتّ على جميع الأعضاء المدرك للجزئيات الحافظ لصورها في خزانته وتقييد النفس بالمنطبعة؛ لإخراج النفوس المجردة؛ فإنّها تدرك الكليات وليست بحالّة في المادّة ولا بجسم، وتسمّى التي للفلك بـ «النفس الكلية» والتي للإنسان بـ «النفس الناطقة».

قوله: إذ صور الجواهر جواهر...

و نتيجة البرهان أنَّ الحركة واقعة في الجواهر الذهنية إذ الصورة العلمية الجوهرية التي حدثت في الذهن فلكياً كان الذهن أو إنسانياً تتحرك وتسير سيراً كمالياً بسبب

تصوّرها بصور أخرى كلّ صورة علميّة جوهريّة بعد صورة وهذه هي الحركة الجوهريّة الواقعة في الجواهر الذهنيّة.

و يمكن بيانه بناءً على اتحاد العاقل والمعقول، فالعاقل يتحرّك ويتكامل ويسير سيراً كماليّاً بسبب اتّحاده مع تلك الصور العلميّة لها تجدّد اتّصالي. إذن وقعت الحركة في الجواهر الخارجي.

قوله: عين التبدّل في المعروضات...

كلّيّة الكبرى لا تخلو من النظر؛ فإنّ اقتضاء الحمل هو الاتّحاد بوجه. وأما اقتضاؤه الاتّحاد من جميع الوجوه فهو أوّل الكلام بل ممنوع، وإلّا يجب أن يكون الجواهر موجوداً في الموضوع والعرض موجوداً لا في الموضوع؛ لاتّحاد العرضي مع المعارض الجوهري بمقتضى الحمل. وهل يحكم على زيد بأنّه قابض لنور البصر أم هل يحكم على السواد بأنّه ابن عمرو وزوج هند بسبب اتّحاد زيد مع السواد باقتضاء الحمل في قولنا: زيد أسود. سلّمنا ذلك ولكنّه أين من الحركة الجوهريّة؛ لأنّ الاتّحاد حاكم بشبوت الحركة العرضيّة للجواهر؛ إذ الحركة الجوهريّة أجنبيّة عن العرضي المتحد مع المعارض الجوهري.

قوله: تجدّد الأمثال...

امتداد سكون الجواهر وبقاؤه عبارة عن كونه بعد الكون؛ فإنّ البقاء هو الوجود المسبوق بمثله، وحركة الجواهر وسيلانه عبارة عن كونه الأشرف بعد كونه الأخس. إذن تجدّد الأمثال يفيد السكون لا الحركة؛ لأنّ الأشرف والأخس ليسا بمثلين وبعد الإغماض عن ذلك يكون الدليل أعمّ من المدعى.

ثم إنّ ما ارتكز عليه الدليل وهو تجدّد الأمثال مقدّمة نظريّة غير بيّنة تحتاج إلى الإثبات. نعم كون التجدّد على سبيل الاتّصال مذهب التحقيق؛ إذ لو كان على سبيل الانفصال لزم تخلّل أقدام بين الشيء ونفسه، ولكن كلامنا في أصل تجدّد الأمثال.

### تكميل

متما يرد إلى الحركة الجوهرية التكاملي المشاهدي والملبس في أفراد أنواع الموجودات، وذلك خير دليل على كونها أمراً واقعياً محققاً، ألم تصير النواة نخلًا؟ وألم يصير الطفل إنساناً كاملاً؟! وليس هذا إلا حركة صعودية جوهرية إلى الكمال النباتي والكمال الإنساني.

و يشهد لذلك الوقوف والسكون في بعض أفراد نوع فلا يتحرك ولا يرحل إلى غايته، وذلك بعد حركة انقطعت.

إذن فالجوهر الجسماني على صنفين جواهر متحركة لا وقوف لها، وجواهر تحركت ثم وقفت.

### غور في تعيين موضوع هذه الحركة

قوله: الهيولي المتحصلة بصورة ما...

إن الهيولي يجب أن تكون متحصلة بصورة، فإذا كان تحصلها بصورة خاصة دون غيرها فالتحصّل يكون بالفرد دون الطبيعة؛ وإذا كان تحصلها بكل صورة متماثلة فتحصلها يكون بالطبيعة وبصورة ما الصادقة على كلّ واحدة من تلك الصور.

و إذا كان الصور متعاقبة كان لكل صورة منها دخل في تحصيل الهيولي، والهيولي متحصلة بالطبيعة المتحققة في كلّ صورة صورة.

و اعلم أنّ حلول الصورة الثانية لا يكون بزوال الصورة الأولى، بل الأولى باقية عند حلول الثانية غاية الأمر زوال حدّها لازوال نفسها فالحركة لبس بعد لبس لا خلع ولبس.

و يمكن أن يقال: إنّ تحصيل الهيولي في الحركة الكمية إنما يكون بصورة واحدة خاصه ولكنها سيالة متدرجة الحصول؛ إذ الحركة قد يكون بخلع وليس كما في الحركة

الأيئية، فقد يكون بلبس فوق لبس كما في الحركة الكميّة، فللكم فردان: فرد قارّ كما في الخطّ وفرد غير قارّ كما في النموّ، والهيولى قائمة بذلك الفرد غير القارّ. قوله: فكيف يكون صورة ما...

لا يرد الإشكال على ما قرّنا من تحصيل الهيولى في الحركة الكميّة بصورة خاصّة متدرّجة الحصول؛ إذ هي فرد موجود متشخص ويختلف تشخص الأفراد التدريجيّة عن تشخص الأفراد القارّة. والحكم بوحدة التشخص فيهما قياس باطل. قوله: هي الواحد بالعدد...

هذا يشبه التسليم بالإشكال، ولعلّ المستشكل ينظر إلى العلّة القريبة. والجواب عنه حسب تقرير المصنّف أنّ المراد بصورة ما ليس هو المفهوم، بل المراد هو المصادق يعني لا دخل لفرد خاصّ في تحصيل الهيولى، بل تحصيل الهيولى بكلّ فرد وراء فرد. ومن المعلوم أنّ جميع تلك الأفراد المتعاقبة موجودات متشخصّة لكنها فاقدة لحدودها؛ إذ الوجود عين التشخص والحدّ ليس بالتشخص. قوله: بشخصه وبعينه...

قد يتوهم من القول باعتبار صورة ما في ناحية العلّة أنّ الموضوع للحركة هو هيولى ما، بمعنى أنّه الهیولات المبتدلة، فلا يكون موضوع الحركة بشخصه باقياً؛ إذ بقاءه بقاء فرد ما، فدفع التوهم بقوله: إنّ الموضوع باقٍ بشخصه وبعينه. قوله: مبقية اعلمته...

الضمير يرجع إلى الموضوع، وهو الهيولى ويمكن أن يقال: إنّ الباقي للهيولى من العلّة القريبة هو الصورة النوعيّة الجوهرية، وهي الفرد الواحد المتدرّج الحصول. وأمّا على ما سلكه المصنّف من التقرير فالموضوع هو الصور الجوهرية المتعاقبة المتماثلة المتشخصّة وإن كانت فاقدة للحدود؛ لأنّها خارجة عن حقيقة الذات.

قوله: المثال النوري...

قد مرّ البحث عنه عند شرح قوله: «و عندنا المثال الأفلاطوني» في البحث عن

الإلهيات بمعنى الأخصّ، والمراد منه ربّ النوع الذي هو من موجودات عالم الإبداع وفرد مجرد عقلائي لكلّ نوع، وهو ثابت غير دائر، وهو المدبّر لأفراد نوعه الماديّة المتدرّجة في جوهرها السيّالة في طبيعتها.

قوله: وقد يجيء البقاء<sup>١</sup>...

اعلم أنّ للحقائق الكونيّة غير القارّة بقاء كما يكون للحقائق الكونيّة القارّة بقاء، ولكن يختلف البقاء في كلّ منهما عن الآخر كما تختلف كميّة الوجود فيهما. أمّا البقاء في غير القارّات فهو عين التدرّج والسيلان والفناء فيها بزوال تدرّجها وسيلانها، وإذا انقطع التدرّج زال بقاؤها وجاء فناؤها. وأمّا البقاء في القارّات فهو عين القرار والثبات، وفناؤها بزوال قرارها وثباتها.

ثمّ اعلم أنّ بقاء غير القارّة على قسمين مع كون التدرّج في كلّ واحد منهما عين البقاء وإن كان ما في أحدهما من التدرّج غير ما في الآخر، فالتدرّج في أحد القسمين ملازم لانتهاء الجزء السابق عند حدوث الجزء اللاحق مثل ما في الزمان والأصوات والحركة الأنيّة والوضعيّة وأمّا التدرّج في القسم الثاني فهو ملازم لبقاء الجزء السابق عند حدوث الجزء اللاحق مثل ما في النموّ في الحركة الكميّة وما في الاشتداد في الحركة الكميّة ومثل الخطّ الممدود حال امتداده؛ فإنّه من الحركة في الكمّ.

و الفرق بين القسمين أنّ الطبيعة في القسم الأوّل ملزوم للتدرّج دون الطبيعة في القسم الثاني؛ فإنّها لا بشرط من هذه الجهة والثبات أو التدرّج من لوازم أفرادها ليجعل أفرادها صنفين.

و بعبارة أخرى: التدرّج في القسم الأوّل لازم ماهوي؛ ولذلك يستحيل وجوده بدون ذلك، لكنّه في القسم الثاني لازم وجودي فيختلف الحال بحسب اختلاف الوجود في أفرادها.

١. قال صدرالمتألهين: «كلّ تدريجيّ الوجود، فزمان حدوثه بهينه زمان بقائه. فهذا العالم زمان حدوثه وبقائه

واحد...» انظر المشاهد الربوبية، ص ٩٢.



قوله: لو كان فيه اشتداد...

الإشكال مبني على قول المشائين بامتناع التشكيك في الماهية<sup>١</sup>، ولعل ذلك أوجب إنكار الشيخ للحركة الجوهرية، وإلا فعلى القول بجوازه فيها كما هو التحقيق يمكن اختيار الشق الأول، وهو أن النوع باقي.

قوله: «فما تغيرت الصورة الجوهرية».

ممنوع؛ إذ الصورة الجوهرية تغيرت من الضعف الجوهرى إلى الكمال الجوهرى والاشتداد واقع في الذات لا في الصفة والذات باقية بحالها؛ لوقوع التشكيك في الماهية.

قوله: فصورة سيالة...

قوله: «فصورة» مبتدأ، وخبره قوله: «فائضة على الهيولى» وقوله: «سيالة منقرضة واحدة» أوصاف للمبتدأ.

و المراد من الوصفين الأولين معنى واحد.

وأما وصف الصورة بالوحدة بمعنى أن الصورة حال كونها سيالة، صورة واحدة وليست بصور متعددة فائضة على الهيولى ووحدة الصورة إنما يكون باتصالها المستمر وعدم فصل عدم بينها وتعدد الصورة يكون بفصل عدم بين الصورتين، ومن المعلوم أن تلك الصورة الواحدة السيالة موجودة؛ إذ الوحدة مساوقة للتشخيص والتشخيص هو الوجود من دون فرق بين كون الوحدة قارة أو سيالة.

قوله: بل يكون بينهما...

أي بين الجزئين المتصّرم والمتكوّن حدّ مشترك في الخارج فلا فصل بسكون للهيولى ولا بعدم للصورة لتحقيق الاتصال، ولكن ذلك الحدّ المشترك، أمر معروض وليس بمحقق؛ لأنّ تحققه متوقّف على امتياز كلّ من الجزئين عن الآخر وهما فاقدان

١. انظر الأسناد الأربعة، ج ١، ص ٢٥٢ وما بعدها.

له من جهة فقدانها للحدّ بسبب عدم فصل بينهما، كما أنّ نفس الجزئين أمر مفترض؛ لأنّ ما هو المحقّق أمر واحد بسيط لاجزاء له كالخطّ، فإنّ الحكم يتحقّق أجزاء له إنّما يكون بالفرض.

قوله: وإذا فرض فصلان مشتركان...

فصل بالسكون وفصل بالعدم، والأوّل مفروض في الزمان؛ لملازمته للحركة وتبعيته لها كما مرّ في بداية البحث، والثاني مفروض في الصورة الجسميّة الفائضة فتكون صوراً آنيّة، بمعنى وقوع كلّ واحدة منها في آن. وكلا الفرضين مستحيل؛ إذ الزمان مقدار حركة الفلك عندهم وحقيقة واحدة متصرّمة وليست مركّبة من آنات متتالية مستلزّمة لتخلّل سكونات بينها، ولو كان كذلك لزم سكون الفلك بعد كلّ آني، والسكون على الفلك مستحيل عندهم.

وأما استحالة الصورة الآنيّة؛ فلاستحالة الجزء، الذي لا يتجزّأ؛ إذ المفروض أنّ تلك الصورة واحدة لا تنقسم؛ لأنّها الفرد الواحد.

قوله: منقسمة إلى أجزاء غير متناهية...

من جهة قبول المتّصل انقسامات غير متناهية من غير فرق بين كون المتّصل قارّاً أو غير قارّاً كالحركة والزمان وتلك الصورة الفائضة.

**غور في الوحدة العدديّة والنوعيّة للحركة ويختتم بالسكون**

قوله: فالحركة منها نوعت...

و يمكن أن يقال: إنّ «ما فيه الحركة» بمنزلة الجنس وباختلافه تختلف الحركة «بما هو» من قبيل الجنس لها، فيدخل في الحركة الكميّة النموّ والذبول، كما يدخل في الحركة الكيفيّة الاشتداد والتضعف؛ ضرورة أنّ النموّ أقرب ذاتاً إلى الذبول منه إلى الاشتداد وكذا شدّة قرب الاشتداد إلى التضعف قياساً إلى الأولين.

ثمّ إنّ اختلاف ما منه الحركة وما إليه يجعل الحركة نوعين لما هو لها بمنزلة

الجنس؛ ولذا صار النمو والذبول نوعين من الحركة في الكم.  
ثم اعلم أن المبدأ والمنتهى متحدان في الحركة الوضعية وقد يتحدان في الحركة  
الأيئية كما في الحركة المدوّرة.

و بما ذكرنا ظهر أن الحركة في الأين على سبيل الاستقامة مغايرة للصنف مع  
الحركة فيه على سبيل الانحناء وليست بمغايرة للنوع.  
قوله: وهو سلب الحركة...

هل التقابل بين الحركة والسكون من قبيل تقابل الضدين أو هو تقابل العدم  
والملكة؟ والثاني هو المختار؛ لأن الحركة أمر وجودي، ولذا تفتقر إلى العلة، وهي  
المحرك.

و أما الحركات الطبيعية فالعلة المحركة فيها هي ذات المحرك بالتغذي مما هو  
خارج عن ذاته وإبّنه المحرك بحسب الواقع كما أن المتحرك جسمه.  
و أما السكون فهو أمر عديم فإذا عرّفنا الحركة بأنها الكون الأول في الحد الثاني  
فلنعرف السكون بعدم كونه كذلك.

و بذلك ظهر النظر في تعريف المتكلمين للسكون من أنه الكون الثاني في المكان  
الأول إلا أن يرجع إلى عدم كونه في المكان الثاني فيصير أمراً عديمياً. ومن توهم أن  
السكون هو القرار فقد خلط عليه وجود شيء وقراره الذي هو عبارة عن عدم حركته.

## في اللواحق العامة للجسم الطبيعي

غور في الزمان

قوله: فإذا لوحظت مطلقة...

أي كانت متحيّنة بالحيثية الإطلاقية دون أن يلاحظ فيها القيود والأوصاف من المبدأ و المنتهي ومن السرعة والبطء، ومن التفدّر بقدر خاص وغير ذلك.

قوله: إلى وجود القطعية<sup>١</sup>...

و الحقّ معه؛ إذ لا ريب في وجود شيء من الحركة في الخارج، وهو الذي يوصف بتغيّر الحدود ويوصف بكونه بين المبدأ والمنتهى والقاعدة الفرعية حاكمة بوجوده. كما أنّه لو لم يكن موجوداً في الخارج لم يرسم منه شيء في الخيال ولم يرسم خطّ ممتدّ فيه بتغيّره الباقي.

و بذلك يمتاز موجوديّة الفرد المتدرّج عن موجوديّة الفرد القاسر؛ لأنّ موجوديّة الأوّل عبارة عن وجود جزء منه بالفعل على سبيل الاستمرار وموجوديّة الثاني عبارة عن وجود جميع أجزائه بالفعل.

و قال الحكميم ملاّ إسماعيل الخاجوني:

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٦ وما بعدها.

أن الحركة بمعنى القطع موجودة في الخارج، وما قيل: إنه لو وجدت في الخارج لزم وجود الكل بدون الجزء، مردود بأن الكل قسمان: قسم قارّ الأجزاء وقسم ليس بقارّ الأجزاء، وهذا القسم يكفي في وجوده وجوداً أجزائه على التعاقب، فوجود الكل في الخارج وجود تدريجي<sup>١</sup>.

أقول: نشأ توهم عدم وجود القطعية في الخارج من أمرين: أحدهما: أن ذلك الأمر الممتدّ موجود خيالي وليس بخارجي. والثاني: توهم كون الشيء بين المبدأ والمنتهى نفس الحركة، وقد عرفت الحال فهما من أن الثاني وصف لازم لها، والأوّل ينشأ من وجود جزء في الخارج بحسب الاستمرار وإلا لم يرتسم في الخيال شيء.

ولعلّ الحلّ الذي ارتضاه المصنّف في الحاشية من أن القطعية موجودة بوجود منشأ انتزاعه راجع إلى ما ذكرنا وإلا فظاهره لا يخلو من الخلل؛ إذ لا وجود للأمر الانتزاعي في الخارج ويلزم منه أن لا يكون الزمان موجوداً بذاته في الخارج وأنّ الآن موجود في الخارج.

قوله: المخالف له نوعاً...

لأنّ الزمان حقيقة سيّالة قابلة للقسمة، والآن حقيقة قارّة غير قابلة للقسمة؛ ولذا وصفوه بالسّيال عند إرادة التدرّج فيه فيقال: آن سيّال.

قوله: والجواب أنّ الوسط...

و يمكن أن يجاب عنه بمنع كلبية الكبرى لو أريد من الأكبر خصوص الزمان؛ لأنّ صدقها كلبية مستلزم لكذب الصغرى ولو أريد من الزمان معنى عامّاً متناولاً لجميع الحقائق السيّالة فلا مشاحة في الاصطلاح ولكنه لا يثبت المطلوب.

قوله: واحتج بأنّ الزمان لا يجوز عليه العدم...

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ كلّ جزء من أجزاء الزمان حادث وملحوق بالعدم،

١. عنه في تعليقه الهيدجي على المنظومة، ص ٤٧٦.

فالكلّ يجوز عليه العدم؛ إذ ليس الكلّ إلا نفس أجزائه. ثم إنّ الجزء في المقادير عين الجزئي، فالكلّي يجوز عليه العدم.

قوله: لو فرض الزمان قبل وجوده...

و يمكن الجواب عنه بأنّ التعبير من باب ضيق الخناق وإنّ قولنا: «الزمان معدوم قبل وجوده» بلحاظ الزمان الموجود؛ إذ لازمان قبل وجود الزمان.

### غور في المكان

قوله: لأنّ المعدوم لا يشار إليه...

و لأنّ المكان مشغول بالتمكّن والجسم شاغل له. والقاعدة الفرعيّة تقتضي وجوده؛ لأنّ المعدوم لاشيء محض فكيف يكون مشغولاً، ولأنّه ينتقل الجسم عنه وإليه، ولأنّه يتبدّل.

قوله: نظير الموجودات المثاليّة...

قال المصنّف في الحاشية: «إنّما قلنا: إنّه نظيره؛ إذ الموجود المثالي لا وضع له مع موجودات هذا العالم وليس في جهة من جهاته»<sup>١</sup>.

أقول: الموجود المثالي مجرد عن المادّة فلا يكون له الثقل وليس بمجرّد عن المقدار فيكون له الطول والعرض، كما أنّه يجوز عليه التداخل. فعلى القول بكون الجواهر ستّة يصير المكان سادساً؛ من جهة صدق تعريف الجواهر عليه، وهو كونه موجوداً لا في الموضوع. وأنا على القول بكونها خمسة فيكون المكان موجوداً قسماً للجواهر والعرض، وهو الأقرب؛ لجواز تحقّق التداخل فيه وعدم جوازه في الجواهر، فالمكان على هذا القول بعد مجرد عن المادّة فليس بجسم ولا بصورة ولا يهول، كما أنّه مجرد عن الموضوع فهو ليس بعرض.

قوله: بخلاف ما إذا كانا ماديتين...

فستحيل وقوع التداخل بين البعدين الماديتين، وإلا يجوز تصغير الجسم الكبير وجواز دخول كرة الأرض في بيضة وجواز جميع الأجسام في خردلة. نعم يجوز التداخل في أصناف الطاقات كما ترى من عبور النور أو الحرارة من بعض الأجسام.

قوله: كلزوم حركة الساكن...

و ذلك مثل الجبل الواقع في مهبّ الرياح أو السمك الواقف في الماء الجاري؛ فإنّ سطح الهواء الحاوي للجبل و سطح الماء الحاوي للسمك المشتملين على ظاهر كلّ منهما يتبدّل دائماً.

و يمكن الجواب عنه بأنّ المستشكل لم يفرّق بين الحركة في الأين وبين تبدّل السطوح الحاوية لظاهر الجسم، فإنّه لازم أعمّ؛ لأنّ الرجل إذا خلع وليس والجالس في غرفة إذا هدمت عليه الغرفة تبدّلت السطوح الحاوية لكلّ منهما، ولكنّه لم يتحرّك في الأين.

و توضيح ذلك: أنّ الحركة صفة لموضوع الحركة وأنّه المتحرّك وليست بصفة للمقولة التي وقعت فيها الحركة؛ فإذا كان تبدّل السطوح يتبع صفة عارضة للموضوع، فذلك لازم الحركة وإلا فلا.

قوله: وسكون المتحرّك...

و ذلك كالجسم المنقول من مكان إلى مكان وهو ملفوف بلفقه، فإنّ السطح الحاوي له لم يتبدّل فيجب أن يكون ساكناً.

و الجواب: أنّ عدم تبدّل السطح الحاوي للجسم لازم أعمّ للسكون كما عرفت ذلك في كون نقيضه لازماً للحركة، وأنّ حكم الجسم الملفوف في الحركة الأينية حكم أجزاء الجسم عند تحرّك الجسم في الأين؛ لأنّ حركة الأجزاء بحركة الجسم، وأنّ حركة الملفّ واسطة في عروض الحركة للجسم الملفوف وواسطة في الثبوت معاً فالجسم متحرّك أيضاً.

قوله: وعدم عموم المكان...

و قد مثّلوا له لمكان الفلك الأطلس؛ إذ لا يحويه سطح؛ لأنّ لاخلاء ولا ملاء لما ورائه ولا أجزاء الجسم؛ إذ ليس في الجسم سطوح حاوية لأجزائه كما لا تكون لأجزائه سطوح محوّة.

و الجواب: أنّ التعريف ناظر إلى الأمكنة الحيّة المتحقّق فيها السطحان الملتصقان: الحاوي والمحوي، وليس بناظر إلى صورة فقدان أحدهما.

ثمّ إنّّه لو عرّف المكان بالفراغ الذي يشغله الجسم لم ترد الإشكالات.

قوله: وغير ذلك...

قال المصنّف في الحاشية: «كانعدام مقصد المتحرّك؛ فإنّ المكان إذا كان هو السطح يكون غير موجود قبل دخول المتمكّن فيه»<sup>١</sup>.

و يمكن الجواب عنه بأنّ المقصد هو الجهة لا المكان، والجهة موجودة، والفرق بينهما أنّ الجهة من قبيل المعدّ للمكان، وتتّفي بحصول المتمكّن فيها.

قوله: والحقّ أنّه بعد...

سواء أكان فارغاً أم مشغولاً؛ لما مرّ من جواز التداخل عليه.

و اعلم أنّ وجود المكان وجود لا بشرطيّ يجتمع مع كلّ متمكّن حتّى عند حصوله فيه؛ إذ الإباء إنّما يكون عندئذٍ من جانب المتمكّن؛ من جهة عدم جواز التداخل عليه لا من جانب المكان. نعم تحدث له نسبة مع المتمكّن عند حصوله فيه وتزول تلك النسبة عند خروجه عنه.

غور في امتناع الخلأ

قوله: فيلزم أن يكون زمان الحركة...



أورد عليه بعدم لزوم ذلك؛ من جهة أن الحركة بنفسها تقتضي زمناً، ومن جهة وجود المعاق تستدعي زمناً مضافاً إلى ذلك الزمان، والزمان الثاني هو الذي يزيد وينقص بحسب غلظة المعاق ورقته مع بقاء أصل الحركة على حاله في جميع الأحوال، مثلاً إذا كان زمان أصل الحركة ساعة وزمان الحركة في الملاء الغليظ عشر ساعات، فالذي أضافه العائق على زمان الحركة تسع ساعات ويصير عشره ٥٤ دقيقة. إذن يصير زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة و ٥٤ دقيقة فلم يتساو زمان الحركة حال وجود المعاق وحال عدمه.

و أجاب عنه المحقق الطوسي في شرح الإشارات قائلاً:

إن الحركة بنفسها لا تستدعي زمناً؛ لأنها لو وجدت لامع حد من السرعة والبطء في زمان كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لامحالة أبطأ أو أسرع من المفروضة، فكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لامع حد منهما، هذا خلف<sup>١</sup>.

و قال قبل أسطر:

لا يمكن أن تستدعي الحركة بنفسها شيئاً من الزمان، وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر؛ لأنها يمتنع أن توجد بدون أحدهما، فهي مفردة غير موجودة، ومالا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً<sup>٢</sup>.

أقول: ويمكن أن يقرر كلامه بأن السرعة والبطء خاصة للحركة كالزوجية والفردية بالنسبة إلى المدد، ولكن الأولين أمران نسيان لتقومهما بغلظة المعاق ورقته. إذن يستحيل وجود الحركة بدون أحدهما؛ لاستحالة تفكيك اللازم عن الملزوم، ومن المعلوم أن الحركة المفروض وجودها في الخلأ وهي التي يستحيل وجودها.

١. الإشارات والتهيهات، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

٢. المصدر، ص ٢١٨.

غور في الشكل

قوله: في الشكل...

يحدث الشكل لكل جسم بسبب الحدّ العارض له، وما لم يكن له حدّ لاشكل له فلاشكل لغير المتناهي؛ إذ لا حدّ له. نعم إذا كان عدم التناهي من جانب واحد يحدث له الشكل من بقية الجوانب.

قوله: هو الكري...

وكذا إذا كان الجسم مقسوراً من جميع الجوانب بقواسر متساوية بحسب قوة القسر سواء أكان في وقت واحد أم أوقات شتى يصير الجسم كروياً، ولتكن كروية الأرض المنشقة من الشمس من هذا القبيل وكذا كروية القمر المنشقة من الأرض.

قوله: وفعل فاعل واحد...

إنما الكلام في الصغرى من أنّ شكل الجسم هل هو معلول لطبيعته الجسميّة وأنّها فاعلة له أم لا؟ بأن تكون الطبيعة غير فاعلة له بل يكون الشكل تابعاً للقاسر الخارجي. مضافاً إلى أنّ الأجسام المتحققة في الخارج مركّبة وليست ببسيطة واجدة لطبيعة واحدة فلايجري البرهان فيها.

قوله: لأنّ نوع القسر دائم...

يعني أنّ المحال هو شخص القسر الخارجي، وذلك غير متحقق؛ لكون الأشخاص دائرة وزائلة، وأمّا الجامع بينها فلا وجود له إلا في العقل لا في الخارج؛ لأنّه كلي عقلي. وأمّا الكلي الطبيعي فهو دائر وزائل بدثور الفرد وزواله.

و يرد عليه: أنّ البرهان القائم على استحالة القسر الدائم إنما يدلّ على استحالة منع طبيعة عمّا تقتضيه مستوعباً لزمن وجودها، فلا فرق بين أقسام القسر.

فالجواب الصحيح أن كرة الأرض ليست ببسيطة، بل هي مركّبة من أجزاء كثيرة كلّ جزء لا يقتضي شيئاً من الكروية كما أشرنا إليه آنفاً.

## غور في الجهة

قوله: فَإِنَّهُمَا لَا يَتَبَدَّلَانِ...

بل قد يتبدلان؛ فَإِنَّ الْأَرْضَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى سَكَانِهَا تَحْتَ وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى سَكَانِ كُرَةِ الْقَمَرِ فَوْقَ، كَمَا أَنَّ الْأَمْرَ بِالْعَكْسِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى سَكَانِ الْقَمَرِ.

قوله: فَيُلْزِمُ السَّمَاءَ الْإِسْتِدَارَةَ...

ما ذكره من البرهان بناء على صحة مقدماته يدل على كون المحدد كروياً ولا يثبت به كونه جسماً، فلا يثبت به وجود فلك محدد للجهات<sup>١</sup>.

## غور في حدوث الأجسام وذكر الأقوال فيه

قوله: مُتَجَدِّدَةٌ جَوْهَرًا...

إِنَّ الْقَوْلَ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ ذَاتًا وَصِفَةً غَيْرِ مِيتَنٍ عَلَى الْقَوْلِ بِالْحَرَكَةِ كَمَا يُوْهِمُ بِهِ كَلَامُ الْمُصَنَّفِ؛ لِأَنَّ كَثِيرًا مِمَّنْ قَالَ بِهِ لَا يَقُولُ بِهَا، وَأَنَّ الْبَرَاهِينَ الدَّالَّةَ عَلَيْهِ غَيْرُ مُتَوَقِّفَةٍ عَلَيْهَا.

## تنبيه

إِنَّ الْقَائِلِينَ بِقَدَمِ الْعَالَمِ عَلَى طَوَائِفِهِمْ لَمْ يَسْتَطِيعُوا إِقَامَةَ بَرَهَانٍ لِمَذْهَبِهِمْ وَإِنَّمَا كَانَ مِنْهُمْ مُجَرَّدُ ادِّعَاءٍ كَمَا هُوَ الْحَالُ فِيمَنْ اتَّعَلَّ الْمَذْهَبَ الْمَادِّيَّ مِنَ الْمَعَاصِرِينَ.

قوله: أَمَّا بِنَاءُ عَلَى أَنَّ النُّورَ أَجْسَامٌ صَغِيرًا...

قد ثبت في العلوم الطبيعية أَنَّ النُّورَ طَاقَةٌ وَلَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا بَعْرَضٍ، وَيَسِيرُ النُّورُ فِي كُلِّ ثَانِيَةٍ ثَلَاثُمِائَةِ أَلْفٍ كِيلُومِتْرًا، وَيَسْتَحِيلُ بَقَاءُ الْجِسْمِ فِي مِثْلِ هَذِهِ السَّرْعَةِ، كَمَا أَنَّهُ يَجُوزُ التَّدَاخُلُ عَلَى النُّورِ، وَهُوَ مُسْتَحِيلٌ عَلَى الْجِسْمِ.

ثُمَّ إِنَّ النُّورَ لَا يَقُومُ بِالْجِسْمِ قِيَامًا حُلُوتِيًّا، وَكَذَا جَمِيعُ أَصْنَافِ الطَّاقَاتِ لَيْسَتْ بِبَعْرَضٍ.

١. انظر نسخة الهيدجي على المتنزه، ص ٤٨١-٤٨٢.

## في الفلكيات

قوله: في الفلكيات...

إذا كان البحث عن الفلك وأحواله، فالبحث علمي وليس بفلسفي، وإذا كان البحث عن الفلكي وأحواله، فالبحث من الفلسفة الطبيعية الباحثة عن أحوال الجسم؛ لأنَّ الجسم عندهم ينقسم إلى العنصري الأرضي وإلى الأثيري الفلكي. ولما كان كثير من الفلاسفة يعرفون الهيئة والنجوم أدخلوا جملة من مباحث علم الفلك في البحث الفلسفي عن الفلكي.

و اعلم أنَّ البحث الفلسفي عن الفلكي بحث كلي عن أحوال الجسم الأثيري، وهو بحث عامّ متَّخذة جذوره من علم الفلك، وفرَّعوا عليه مباحث فلسفية، فاختلاف الهيئة الكبرنيكية عن البطلميوسية وتبيّن صحّة الأولى وبطلان الثانية أجنبي عن البحث الفلسفي؛ إذ الفلسفة استفادت من العلم وجود جسم أثيري فتمرّضت لأحوالها الكلية وحيث كان علم الفلك في الزمن السابق مركزاً على كون الأرض وسطاً مركزياً للعالم رتّب عليه بحوث فلسفية، فللفيلسوف أن يأخذ مادّة أبحاثه من علم الفلك الجديد فيرتّب عليه أبحاثاً فلسفية أيضاً.

و ممّا تميّز به الفلسفة عن العلم أنّه قلّما يتبيّن فساد ما هو الموضوع للبحث الفلسفي، بخلاف موضوعات الأبحاث العلمية؛ إذ كثيراً ما ينكشف فسادها.

قوله: والأثير المختار...

و الصواب أن الأثير معرّبة من «اثر» بكسر الهمزة لفظة إغريقية، وهي الآن تستعمل عند علماء الغرب ويراد منها المادّة الحاملة للصوت والحرارة والنور.

ثم إن دعوى كون الأجسام الفلكيّة أثيريّة وغير عنصريّة تحتاج إلى الدليل وقد أرسلها المصنّف إرسال المسلّم.

قوله: سبب غير طبيعيّة...

لقائل أن يقول: إنّ ذلك السبب طبيعي، وهو قوّة الجذب والدفع المتحقّقتين بين أجزاء العالم، وذلك غير مناف للقول بوجود العلّة الأولى.

قوله: إذ الحركة الأينيّة...

إنّ الحركة الأينيّة تكشف عن جهة هي المبدأ وعن جهة هي المنتهى، وأما كون الجهتين جسماً فلا يثبت بها. وما مزّم البرهان في مبحث الجهة من ثبوت محدّد كروي فقد عرفت قصوره عن إثبات كونه جسماً.

قوله: ذي شكل مستدير...

إن سلّم دلالة البرهان على وجود جسم محدّد للجهات فهو يدلّ على كونه مقترأً مستديراً من داخل، وأما كونه مستدير الشكل من الخارج - كما هو ظاهر العبارة - فهو أول الكلام ويفتقر إلى البرهان.

قوله: من جهة حدوثها...

احتجّ المصنّف لحدوث الحركة المستقيمة في العاشية بقوله: «لأنّها كائنة بعد أن لم تكن»<sup>١</sup>. وذلك لا يخلو من مصادرة؛ إذ الحدوث هو الكون بعد أن لم يكن.

قوله: وطلب المخصّص لحدوثها...

إذا كانت العلّة قديمة والمعلول حادثاً زماناً يرد السؤال عن وجه اختصاص حدوث

١. شرح المنظومة، حاشية ص ٢٦٨، طبعة حبريّة.

المطلوب بذلك الزمان دون قبله، فالجواب وجود مخصص له بذلك الوقت، وعندئذ يجب الفحص عن ذلك المخصص؛ ليكون رابطاً بين الحادث والقديم.

و قد أشار إليه المصنّف في الحاشية من كون ذات الفلك قديمة وحركته حادثة؛ إذ الزمان عندهم مقدار حركة الفلك، وهي حادثة بنفس ذاتها<sup>١</sup>.

أقول: إن كان المراد من حدوث حركة الفلك طبيعة الحركة فيتجدّد السؤال عن المخصص وإن كان المراد منه حدوث أجزائه فلا موقع للسؤال ولعلّه المراد.

ثم إن كان السؤال عن طلب المخصص لحدوث الزماني الأول من جهة سبق الزمان عليه فهو، وليس بصحيح؛ إذا الزمان لازم وجودي للزماني فلهما معية، وزمان كلّ زماني ليس بسابق عليه؛ ولذلك ترى تحديد الأزمنة السابقة بحدوث الحوادث.

و أمّا الجواب للسؤال عن ربط الحادث بالقديم فقد مرّ بيانه، فراجع.  
قوله: إذ يبقى حينئذ مادّة...

أي الفساد بمعنى الفناء البحت أشدّ من الفساد إلى شيء؛ لبقاء مادّة الفساد عند عروض الثاني، وعدم بقائها عند عروض الأول؛ لفناء الشيء به صورة ومادّة، فالفساد يطلق على معنيين كما أنّ الكون يطلق على معنيين<sup>٢</sup>.

قوله: طبيعة خاصّة...

و لها خاصّة، وهي الحركة المستديرة باقتضاء من ذاتها، فيستحيل انفكاكها عنها، وهذه الخاصّة غير متحقّقة للطبائع الأربع: الإنسان والحيوان والنبات والجماد.

قوله: والفلك الكلّي...

إذا وصفوا الفلك بالكلّي يقصدون منه المحيط وإذا وصفوه بالجزئي يقصدون منه الفلك المحاط بفلك كلّي، وبهذا المعنى يوصف عندهم الوجود بالكلية والجزئية، وأمّا

١. المصدر.

٢. انظر قول صاحب المحاكمات عن معني الكون والفساد الذي نقله الهيدجي في تحليته على شرح المنظومة.

إذا وصفوا الماهية بالكليّة فيقصدون منه عدم إبانها عن الصدق على الكثيرين، وإذا وصفوها بالجزئية فيقصدون منه الماهية الآبية عن الصدق على الكثيرين.  
و اعلم أنّ البحث من هنا خرج عن كونه فلسفياً وصار بحثاً علمياً هيوياً.  
قوله: وكلّ ما هناك...

ذلك بحث فلسفي أقحمه بين البحوث العلمية، وأمّا كونه فلسفياً؛ فلكونه [يبحث]  
عن أحوال الجسم الأثيري، أعني الموجود الفلكي.

## في العنصريّات

غور في عدد البسائط

قوله: إمّا بسيط وإمّا مركّب...

البحث عن تقسيم العنصري إلى البسيط والمركّب يمكن عدّه من الفلسفة الطبيعيّة باعتبار عدّ البساطة والتركيب من أحوال الجسم، وأمّا البحث عن عدد البسائط والتصريح بكلّ واحد منها والإشارة إلى خواصّها مثل البحث عن عدد المركّبات والتصريح بأسمائها فليس يبحث فلسفي؛ من جهة جزئيّة البحث وإنّما هي أبحاث علميّة.

قوله: والبسيط أربعة...

بلغ عدد البسائط بحسب الاستقراء عند العلماء الطبيعيّين إلى ما فوق التسعين. وقد ظهر من ذلك أنّ كثيراً من هذه المطالب قد تبين فسادها في العصور الأخيرة في العلوم المختصّة بكلّ من مواضعها، فالإعراض عن الكلام فيها أجدر وأحرى؛ إذ لا ثمرة في البحث عنها إلّا إتلاف الوقت الثمين.



## في أحوال النفس

قوله: في أحوال النفس...

قد يكون البحث عن أحوال النفس بحثاً فلسفياً، وذلك إذا أريد منها المعنى الجنسي للنفس بحيث يتناول النفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية والنباتية، وقد يكون البحث عن أحوال النفس بحثاً علمياً، وذلك إذا أريد منها نفساً خاصة كالنفس الإنسانية مثلاً؛ ولذلك تجعل العلوم التي تبحث عن أحوال النفوس علوماً متعددة.

وإن شئت قلت: قد تجعل النفس موضوعاً للبحث من حيث كونها أحد الجواهر، فيقع البحث عن وجودها وعن عددها وأفعالها التي تشترك فيها جميع النفوس، فهو قسم من الفلسفة.

و أمّا إذا كان البحث عن أحوال تخصّ بنفس من تلك النفوس فهو بحث علمي. ولكنّ القوم قد خلطوا بين الأبحاث وأدخلوا من مباحث معرفة النفس في الأبحاث الفلسفية التي يبحثون عنها.

غور في أتها ما هي وهل هي وكم هي

قوله: أي تعريفها...

مقتضى الترتيب الذي أشار إليه المصنّف في قوله: «مطلب ما، مطلب هل، مطلب

لم «تقديم إثبات وجود النفس على تعريفها؛ لأنَّ التعريف عبارة عن توضيح حقيقة مجهولة، ويقع جواباً عن ما الحقيقة المتأخَّر بحسب الرتبة عن الجواب عن هل البسيطة.

ولعلَّ الوجه في تقديمه اتحاد مطلب ما الشارحة مع مطلب ما الحقيقة في البحث عن النفس، وتقدَّم مطلب ما الشارحة على مطلب هل بحسب الرتبة.  
قوله: كمال...

التقابل بين النقص والكمال تقابل العدم والملكية، والكمال أمر وجودي، والنقص أمر عدمي قابل لأن يصير وجودياً، فالكمال أمر بالفعل والنقص أمر بالقوَّة، ويوصف الكمال عندهم بالأوَّل والثاني، وقد مرَّ بيانهما من المصنَّف عند البحث عن تعريف الحركة.

قوله: آلي...

فخرجت به الصور النوعية للعناصر والمعادن؛ فإنَّها وإن كانت كمالات أولية للأجسام الطبيعية ولكنها غير آليّة<sup>١</sup>.  
قوله: للاحقيقة هذا الجوهر...

لأنَّ ما ذكر في تعريف النفس ليس تعريفاً لها بالحدِّ وبحسب الحقيقة؛ ليكون مبيِّناً لما هيَّتها، بل التعريف من حيث إضافتها إلى الجسم؛ إذ يطلق لفظ النفس عليها باعتبار تلك الإضافة، ويؤخذ الجسم في تعريفها كما يؤخذ البناء في تعريف الباني.  
قوله: كان مبحث النفس من الطبيعيات...

تبعت الفلسفة عن أحوال الموجود بما أنَّه موجود، ويقصد منه الجهة المشتركة بين جميع الموجودات، ويسمَّى بالعلم الكلِّي والفلسفة الأعلى، فالبحث عن أحوال الواجب داخل فيه؛ لانقسام الموجود إلى الواجب والممكن، وكما أنَّ البحث عن أحوال الجسم

داخل فيه أيضاً؛ لكونه أحد الجواهر وانقسام الموجود إلى الجوهر والعرض؛ ولذا كان البحث عن النفس منه أيضاً.

وقد تنقسم الفلسفة إلى أقسام ثلاثة، ويجعل البحث عن أحوال الواجب قسماً، ويسمى بالالهيّات بالمعنى الأخص، كما يجعل ما يبحث عن الجسم قسماً لخصّته، ويسمى بالعلم الأسفل وبالطبيعيّات. وبهذا النظر يكون البحث عن أحوال [النفس] داخلاً فيها.

قوله: وعند أبناء التحقيق هما واحد...

أي النماء والتامي وإثما الاختلاف بينهما بالاعتبار بأن يدلّ المصدر على الحدث بشرط لا، ويدلّ المشتق عليه لا بشرط، فيكون مفهوم المشتق بسيطاً.

و فيه نظر؛ لأنّ الذي يدلّ على نفس الحدث من دون شرط هو المادّة المتحقّقة في ضمن أيّة هيئة، فزنة الفاعل تدلّ على قيام المبدأ بالذات، فيكون مفهوم المشتق مركّباً كما أنّ زنة المصدر تدلّ على أنّ الحدث مأخوذ بشرط لا.

قوله: له نفس منطبعة...

أي حالّة في جرم الفلك نحو حلول، فالنفس المنطبعة صورة جرمانيّة مقترنة بالمادّة متعلّقة بجرم الفلك تعلّق الانطباع لاتعلّق التدبير، وهي المدركة للمحسوسات.

قوله: وله كلتا النفسان...

و هو أسخف الأقوال في المسألة؛ لاستلزامه عينيّة الواحد للآخرين وبالعكس؛ لأنّ حكم النفس لذوي الأنفس حكم الصورة النوعيّة في المعادن والطباع، وتعدّدها يوجب تعدّد الشيء، كما أنّ وحدتها تكشف عن وحدة الشيء إلا أن يرجع هذا القول إلى ما حقّقه المصنّف من كون النفسين حقيقة واحدة ذات مرتبتين، وهو رابع الأقوال في المسألة.

١. نسب في شرح الإشارات، ج ٢، ص ٤١٨ إلى الرازي جعله مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة، ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة.

قوله: وكذا إمكان الأخس صعوداً...

أما قاعدة إمكان الأشرف فقد قررها المصنف في أواخر البحث عن الإلهيات بالمعنى الأخص، وتحدثنا عنها هناك بما يقتضي، وأشار المصنف في حاشيته<sup>١</sup> هنا إلى كيفية إجرائها لإثبات المقصود، وأما قاعدة إمكان الأخس فنقول - بعد ثبوت الإمكان للنفس الحائز للمرتبين المتحقق في النشاطين - : إنه لو لم يكن للفلك مثل هذه النفس لزم الطفرة في الصعود التي من مقام الطبيعة إلى مقام النفس المجردة عند فقدان مرتبة الانطباع أو لزوم الطفرة من مقام الانطباع إلى مقام العقل عند فقدان النفس المجردة. و يلزم من كل من الصورتين أن لا يكون رابط بين المقارنات للمادة والمفارقات عنها. والطفرة مستحيل؛ لاستلزامها تخلل العدم بين الشيء ونفسه، إذا تقرر ذلك فالرابط ما يكون له حظ من الأعلى وحظ من الأسفل؛ ليكون واسطة بين عالم العقل و عالم الطبع.

غور في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

قوله: المشعر الظاهر للخمس...

و يدل على حصرها في الخمس الاستقراء من جانب المحسوس ومن جانب القوى المدركة، أما الأول فإنه على خمسة أصناف ولم يعثر على صنف سادس، وأما الثاني فإن القوى أيضاً خمس والزائد على الخمس مستلزم لوجود اللغو في الطبيعة بسبب عدم الاحتياج إليه.

قوله: هي لمس...

لاتخص القوة اللامسة بالحيوان بل هي متحققه في أصناف من النبات. وبذلك ظهر النظر في جعل الحساس فضلاً للحيوان.

قوله: والعظام أيضاً لا لمس لها...

بل لها لمس كما تشهد بذلك الأوجاع العظاميّة وألمها عند إحساس البرودة وتسكينها عند إحساس الحرارة.

قوله: لتألمت بالاصطكاكات...

كيفية إحساس العظم تختلف عن إحساس اللحم؛ ولذا لا يتألم العظم عن بعض الاصطكاكات، كما أنّه يتألم عن الشديدة منها، مضافاً إلى أنّ العظم على نوعين: ناعم و شديد، وقد يستى الأول بالضرّوف، وهو ضعيف التألم ومحله في رؤوس العظام الواقعة في المفاصل.

قوله: بوصول الهواء المتكثّف بها...

بل سبب انفصال أجزاء صغار من ذي الرائحة وإنبتائها في الهواء ووصولها إلى الشامة؛ ولذا يحدث النفس في وزن ذي الرائحة وحجمه لا بالعين، بل بحسب الموازين الدقيقة، وأمّا تكثّف الهواء بالرائحة فهو مستحيل على حسب قواعدهم؛ من جهة استحالة انتقال المرض من معروض إلى معروض.

غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

قوله: صورة مماثلة...

يتوقّف جعل النفس صورة مماثلة للصورة الخارجيّة على إدراكها للصورة الخارجيّة و معرفتها بها؛ لاستحالة الإتيان بالمثال ما لم يدرك الممثل ولا يعرف، وعندئذ يأتي الكلام في إدراك النفس فيأتي فيه الأقوال في كيفية الإبصار.

و بالجملة ليس هذا القول في عرض تلك الأقوال بل هو في طولها.

قوله: فلهما نحو تجرّد أرفع...

مضافاً إلى ذلك أنّ أكثر العلوم يحصل من طريق السمع والبصر، والتوصيف بالسمع و البصير تفصيل للإجمال الذي يفيد التوصيف بالعالم، كما أنّ كل ذي طعم أو ذى

رائحة أو ذي لمس يقع مسموعاً أو مبصراً ولا عكس، وأنه يمكن حصول المعرفة بالمذوقات أو بالروائح أو بالملبوسات من طريق السمع أو البصر ولا عكس وبالجملة التوصيف بالسميع والبصير خير كناية عن العلم بالجزئيات.

### غرر في الحواس الباطنة

قوله: في الحواس الباطنة...

ظاهر عقد هذا الفصل عقيب البحث عن المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية أن الحواس الباطنة أيضاً من خواص النفس الحيوانية وليس كذلك؛ لاختصاص بعضها بالإنسان كما يشهد بذلك قوله: «مدركننا».

قوله: لمنافاته مع كثير من أصوله...

مثل أن الإدراك للشيء المغاير لابد فيه من انطباع صورته في المدرك، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية، فيلزم كونها محللاً للمقدار. ومثل أن الجوهر الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً ومادياً عاقلاً وحساساً. كذا ذكره الصدر في الحكمة المتعالية<sup>١</sup>.

و يشير المصنف إلى الأخير بقوله: «و أيضاً مناط الإنشكال على امتناع...» إلى آخره.

أقول: كون النفس محللاً للصور المقدارية منافٍ لتجردها.

والحل أن النفس ذات نشآت.

قوله: لو كان المدرك جسماً...

و تقريب البرهان بشكل القياس الاستثنائي: أنه لو كان الحافظ للصور الخيالية جسماً أو جسمانياً بأن يكون حالاً في الجسم لتمزقت تلك الصورة وانحلّت، والتالي

باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: أنّ الجسم تنفصل أجزاؤه بسبب دخول الغذاء عليه فيتزَيّد ويتفرّق ما حلّ فيه من الصور، وأنّ الزائد عليه خالٍ عن الصورة.

وإن شئت قلت: إنّ الجسم في معرض الانحلال من ناحية الحرارة الفريزية، فما حلّت فيه الصورة تنحلّ وتنمحي، وما قام مقامه من بدل ما يتحلّل لم تحلّ فيه الصورة ولم يكن محلّاً لها فأين البقاء؟

و يرد عليه بالنقض ببقاء الصور الحالة في جسم الحاصلة من أثر الجرح أو القرع أو الضرب أو الكسر أو غيرها.

والحلّ: أنّ الغذاء ما لم تتصوّر بصورة العضو ظاهراً وباطناً، وما لم يصر بسبب القوة المصورة عين الجزء المنحلّ بجميع أوصافه الداخلية والخارجية، لم يقع بدلاً لما تحلّل ولا يقوم مقام الجزء المنحلّ.

قوله: تزَيّد غير جوهري...

إذ لو كان التزيّد جوهرياً لزم انقلاب الأصول من جوهر إلى جوهر؛ إذا المقصود من التزيّد هو التزيّد في ذات الشيء وجوهره.

قوله: فهذا يدلّ على أنّ له خازناً...

الدلالة تامّة إذا كان اللازم مساوياً للملزوم، وأمّا إذا كان أعَمّ فلا تنمّ الدلالة كما هو الحال في المقام؛ لاحتمال كونه حالاً في المحلّ بنحو من الحلول بحيث انمحي عينه و بقي أثره، كبقاء رسم من دار أو أثر من خطّ انمحي عينه وبقي أثره بحيث يصعب قراءته. وبذلك يتميّز عن الوجه الأوّل الذي يكون المفروض فيه عدم بقاء العين والأثر معاً؛ ولذا يفتر استرجاعها إلى كسب جديد.

**تنبيه**

و من الحوائس الباطنة للحيوان ولم يذكره المصنّف حسّ معرفة الجهات، وهو

متحقّق في أصناف من الحيوان وبعض أفراد الإنسان، فيقصد الجهة المطلوبة من طريق لم يسلكه قبلاً ولم يعرفه أصلاً ولا يخطئ الطريق حتّى يصل إليها.

غور في القوى المحركة الحيوانية

قوله: ثمّ عقيب الشوق إذا أكّد...

عرّف الإرادة في المقام بتأكّد الشوق المتأخّر عن الشوق الدالّ عليه قوله: «ثمّ عقيب الشوق». ووصفه بالعزم المصمّم رابعاً. وظاهره أنّ الإرادة ليست هي الشوق، بل صفة من صفاته، ولكنّه في البحث عن الإرادة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ عرّفها بنفس الشوق المؤكّد، فقال: ﴿

عقيب داع دركنا الملايما شوقاً مؤكّداً إرادة سما

و ظاهره أنّ الإرادة هي نفس الشوق المؤكّد لاصفة من صفاته، والمقصود واحداً لأنّ تأكّد الشوق هو الشوق المؤكّد لاغيره. نعم طبيعة الشوق المتناولة للضعيف منه و للشديد بمنزلة الجنس للإرادة.

غور في النفس الناطقة

قوله: في النفس الناطقة...

و المراد منها النفس الإنسانية التي هي أشرف من جميع النفوس الحيوانية والنباتية...

قوله: النفس في الحدوث جسمانية...

نسب إلى أفلاطون وأشياعه القول بتقدّم النفس على البدن وأنها قديمة زماناً، كما سيصرّح به المصنّف فيما عقده لبعض أحوال النفس.



ونسب إلى أرسطو وأتباعه من المشائين القول بأنَّ النفس روحانيّة الحدود والبقاء<sup>١</sup>، وهي مجرّدة بحسب الذات ومقارنة للمادّة بحسب الفعل وبذلك تميّز عن العقل وأنها تحدث في الجنين عند حلول الشهر الرابع ومحتاجة إلى البدن حدوثاً لابقاءً.

واختار صدر فلاسفة الشرق قولاً ثالثاً، وهو أنَّ النفس جسمانيّة الحدود وروحانيّة البقاء<sup>٢</sup> وتبعه أصحاب الحكمة المتعالية ومنهم المصنّف؛ وبالنسبة أقام المصنّف لمذهبه برهاناً.

قوله: داخله في وجودها...

قد تكون الإضافة داخله في مفهوم شيء كنفس مقولة الإضافة، وقد تكون داخله في حقيقة شيء كالوجود الإمكانى وكالكون الرابط، وقد تكون داخله في وجود شيء كالنفس؛ فإنّها بحسب ماهيّتها ليست بمتعلّقة، بل هي متعلّقة بحسب وجودها؛ فإنّه وجود تعلّقي متعلّق بالبدن. وبذلك تتحقّق لها صلة بالمادّة وتصير في مرتبة نازلة من وجود العقل.

قوله: بل المجرّدة...

قال الفاضل الهمدجي:

لا يخفى ما فيه لفظاً ومعنى، أمّا الأوّل، فلأنَّ «بل» بعد النفي كلمة استدراك، وأريد بها هنا الترقّي، وأمّا معنى؛ فلأنَّ الذات المستقلّة تتناول المجرّدة وغيرها، فلا وقع للترقيّ<sup>٣</sup>... ولا بأس به.

قوله: بالاعتبار الأوّل...

إنَّ اللاحترطيّة ثابتة لكلّ مرتبة من مراتب الحركة بحسب الحقيقة، وفي كلّ حدّ من

١. الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٣٢.

٢. المصدر، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

٣. تعلّقة الهمدجي على شرح المنظومة، ص ٥١٧.

حدود المتحرك، وفي كلّ مرتبة من مراتب الحركة تكون حقيقة المتحرك موجودة من دون حدّ لتلك المرتبة؛ ولذا تجتمع الحقيقة مع جميع الحدود التي تعترها. وذلك أحد المعاني للبشرية في الحقائق، فإذا كانت المرتبة موجودة بعدها تصير الحقيقة بشرط لا بحسب الواقع والحقيقة وتأبى عن الاجتماع مع المراتب الصاعدة؛ لأنّ الاجتماع موقوف على زوال الحدّ.

قوله: والمعبارة الأولى...

وجه الأولوية أنّ في هذا الكلام جمع بين التشبيه والتنزيه، وأنّ النفس حال كونها في النشأة العليا فهي مشرقة لأرض البدن.

قوله: واحدة بالوحدة العددية...

يعني أنّهم قالوا: إنّ العاقلة هي النفس دون غيرها من القوى، وعليه تصير النفس واحدة بالعدد تقابل كلّ واحدة من القوى، وقد مرّ بيان أقسام الوحدة في بابها.

قوله: والحال إنّ وحدتها...

أي النفس هي المتحققة في جميع المراتب وهي عند كلّ قوة، فهي الباصرة عند الإبصار، وهي اللامسة عند الإدراك اللمسي، وهي الخيال وهي العاقلة، وإنّما لحقيقة منبسطة على جميع القوى، وليست بأجنبية عن أحدها، ونفس كلّ قوة مدركة في مرتبتها.

قوله: لا تقع في عرض الحدود...

كلّ من الباصرة والسماعة وغيرها من القوى محدودة بعدّ نفسها؛ فلذا صارت الباصرة قوة واللامسة قوة وهكذا، وإنّ كلّ واحدة من هذه القوى تغاير الأخرى، ولكنّ النفس حال كونها عين كلّ قوة ليست بإحداها، بأن تكون محدودة بعدها؛ لتكون في عرض سائر القوى، بل هي في طولها، فكما أنّ الحسّ المشترك ليس في عرض المشاعر الظاهرة بل هو في طولها، فالنفس إلى جميع القوى الظاهرة والباطنة كذلك.

غور في ذكر الأدلة على تجرّد النفس الناطقة

قوله: على تجرّد النفس الناطقة...

أي ليست بجسم ولا جسماني حالّ في الجسم، فليست بمكانية ولا بزمانية، كما أنّها خالية عن المقدار ومفارقة عن المادّة ولواحقها.

قوله: حضور ذاتنا لذاتنا...

يتركّب البرهان من صغرى وكبرى على نمط الشكل الأوّل. أمّا الصغرى فهي أنّ النفس حاضرة لذاتها، وأمّا الكبرى فهي أنّ كلّ ما هو كذلك فهو مجرّد وليس بمادّي. تكون النتيجة: أنّ النفس حاضرة لذاتها لالغیرها.

و نقول في بيان إثبات المقدمتين: إنّ الصغرى بديهية وجدانية، وبيان ذلك: أنّ العلم عبارة عن الحضور والانكشاف، وهو ينقسم إلى قسمين: الحسولي والعرضي. ونقصد من الأوّل حضور صورة الشيء وانكشافها لدى العالم، فتكون الصورة هي المعلومة بالذات كما يكون الشيء الذي هو المتعلّق لتلك الصورة معلوماً بالعرض ومنكشافاً بالتبع. ونقصد من الثاني حضور نفس المعلوم لدى العالم وانكشافه بنفسه لديه، فليس إلّا معلوم واحد، وهو المعلوم بالذات. وإنّ علم النفس بذاتها من هذا القسم؛ لأنّ نفس ذاتها حاضرة لدى ذاتها لاصورتها العلميّة. وبشهاد ذلك أنّ حصول صورة شيء عند العقل موقوف على الالتفات إليه، والنفس عالمة بذاتها غير ملتفتة إليها.

إذن علم النفس بذاتها أمر شهودي طبيعي متبيّن لكلّ أحد، والشاهد على ذلك: وجود ضمائر المتكلّم في جميع الألسنة البشرية، فإنّها وضعت لإخبار الإنسان عن نفسه. ومن الواضح أنّ الإخبار لا يكون إلّا عن العلم بالمخبر به، كما أنّ وضع هذه الضمائر يكشف عن معرفة الواضع للموضوع له، وأنّ استعمالها من غير التفات إليها كاشف عن علم المستعمل بالمستعمل فيه.

ثمّ إنّ عزم الرجل على النظر إلى شيء أو على الاستماع إلى قول أو على حلّ

مشكلة أو على تخطيط مخطّط أو على نقش خريطة أو ما شابه ذلك خير شاهد على حضور ذاته لذاته ومعرفته بنفسه ولو لم يكن ملتفتاً إلى الحضور والمعرفة، بل كلّ أحد عالم بنفسه قبل أن يكون ملتفتاً إلى وجوده.

و أمّا إثبات الكبرى؛ فلأنّ حضور شيء لدى شيء عبارة عن وجوده لديه وإلّا لم يتحقّق حضور.

فإذا تبين ذلك نقول: إنّ النفس موجودة لذاتها لا غيرها، فهي مجرّدة وليست بمادّية؛ إذ لو كانت مادّية لكانت موجودة للمادّة، والمادّة غير النفس. وكون الشيء موجوداً لذاته وموجوداً لغيره مستلزم لاجتماع النقيضين.

إن قلت: المستحيل هو الموجوديّة للنفس وللغير إذا كانا في عرض واحد وأمّا إذا كانا طوليين فلا استحالة.

قلت: إنّما تتحقّق الطوليّة في سلسلة العلّة والمعلول بأن يكون المعلول حاضراً وموجوداً لذاته حال كونه حاضراً وموجوداً لعلّته ولا طوليّة في غيرها. ولا يجري مثل هذا البرهان لإثبات تجرّد النفس عن المقدار؛ فإنّ الموجود المعروض للمقدار ليس بموجود له وقد ثبت أنّ نفي المادّة عن شيء غير مستلزم لنفي المقدار؛ لأنّ الموجود المثالي متقدّر وليس بمادّي.

قوله: ولا يمكن أن يكون إدراكها...

المراد هو الإدراك الطبيعي الأوّلي وإلّا فيمكن أن يتصوّر الإنسان نفسه وأن يطلب علماً ثانياً بنفسه بعلم حصولي.

قوله: لا متنازع اجتماع المثليين...

و فيه أنّ استحالة اجتماع المثليين إنّما يكون بحسب الوجود الخارجي بأن كان المثلان موجودين خارجيّين في موضوع واحد، وأمّا إن كان أحدهما موجوداً بالوجود الذهني بأن يكون صورة معقولة، والآخر يكون موجوداً بوجود خارجي بأن يكون صورة عينيّة فلا دليل على امتناعه. مع أنّهما ليسا في موضوع واحد.

قوله: وأيضاً في العلم الصوري...

تقرير ثانٍ لنفي علم النفس بذاتها بالعلم الحسولي، أي بالصورة العلمية، وهو أنَّ الصورة العلمية التي هي المعلومة بالذات غير المعلومة بالعرض، فيشار إلى تلك الصورة بضمير الغائب؛ لمكان الغيرية، والحال أنَّ كلَّ إنسان لا يشير إلى نفسه إلّا بضمير المتكلم.

قوله: وكلَّ مشترك بين كثيرين...

هذا الحكم مسلّم في الموجودات الخارجيّة، وأمّا إجراؤه في الموجود الذهني فهو أوّل الكلام، ولا يمكن القول به إلّا بعد إثبات اتّحاد الموجودين: الذهني والخارجي في جميع الأحكام، وليس كذلك؛ لأنَّ الموجود الخارجي ولو كان مجرداً من المادّة و لواحقها كالعقل يأبى عن الصدق على الكثيرين، والموجود الذهني لا يأبى كما أنَّ قيام الموجود الخارجي بمثله يمنعه عن الصدق، وقيام الموجود الذهني بالنفس، وهو موجود خارجي لا يمنعه عن الصدق.

قوله: فلا تكون مشتركة بين كثيرين...

لغائل أن يقول: إنَّ المقدار المعيّن والوضع المعيّن والأين المعيّن إنّما يمنع عن الصدق على كثيرين إذا كان حاصلًا للشيء بنفسه، وأمّا إذا كان حاصلًا له بتبع شيء آخر فمنعه عن الصدق دعوى تفتقر إلى ذكر البيّنة.

قوله: من أنَّ إدراك الكلّيات...

ينبغي التنبيه على تفسير المصطلحات الواردة في كلامه ليتبين المقصود فنقول: المثال النوري هو الفرد المجزّد العقلاني لكلّ نوع وطبيعة، وهو الجامع لجميع كمالات أفراد نوعه المادّية، ويوصف المثال بالكلّي العقلي؛ إذا لمقصود من الكلّيّة السعة والإحاطة، ومن العقلي الوجود العقلي المفارق عن المادّة، ويجمع على المثل فيقال: مثل نوريّة.

والمقصود من مشاهدة النفس للمثل هو الشهود الحقيقي الذي هو الاتّحاد مع المثال

بحسب الوجود، بمعنى فناء النفس عن وجودها المقارن وصيرورتها موجودة بوجود المثال، نظير وجود الأمور الذهنية بوجود النفس، فيكون للمثال وجود واحد وماهيتان: إحداهما بالأصالة، وهي ماهية المثال نفسه، والثانية بالتبع، وهي ماهية النفس.

و أمّا الإضافة الإشراقية فهي عبارة عن ظهور العلة بالعلية، ليكون وجود المعلول حاضراً عندها، ولا معنى للإضافة الإشراقية بين العلة ونفسها إلا أن يؤوّل، بأن المراد منها هو العلم الحضورى المتحقّق بين المجرد وذاته؛ لحضور ذاته لذاته.

و أمّا قوله: «عن بعد» فالمراد منه عدم حصول الاتحاد الحقيقي بين النفس والمثال عند إدراك الكلّي؛ وذلك من جهة عدم انقطاع النفس بالكلية عن البدن وتديريها، فلا يمكنها الوصول إلى ذلك المقام الشامخ ليّتحّد مع المثال؛ من جهة شدة نوريتها وقاهرتها بحيث لا تتمكّن النفس من الاتحاد معه.

إذا تقرر ذلك فإدراك الكلّي على مذهب صدر المتألهين<sup>١</sup> عبارة عن اتّحاد النفس بحسب الوجود مع المثال النوري وفنائها عن وجودها لا اتّحاداً حقيقياً ولا فناءً حقيقياً. وعند الاتحاد ترى النفس جميع أفراد النوع في وجودها الحاصل لها؛ إذ صار وجودها وجود المثال.

قوله: والحق أنّها عنواناتها وعكوسها في القلب...

لما كان مذهب صدر المتألهين لا يخلو من الإشكال؛ لأنّ إدراك الكلّيات غير متوقّف على بلوغ النفس إلى مرتبة المثال العقلي وصعودها إليه ليّتحّد معه، فاختار مذهباً أسهل تناولاً ويفترق مسلكه عمّا سلكه الصدر، أنّه جعل إدراك الكلّي ارتقاء النفس إلى عالم أعلى، ولكنّ المصنّف جعله إشراقاً وظلاً نورانياً من العالم الأعلى إلى عالم النفس، وأنّ ذلك الظلّ هو عنوان وعكس للمثال النوري. والعنوان لا يختلف عن الممنون والعكس عن المعكوس، فهو أنموذج جامع لجميع كمالات أفراد النوع،

وبالحصول عليه يحصل العلم للنفس بجميع الأفراد وذلك إدراك الكلّي.

قوله: تقوى على معقولات غير متناهية...

يرد عليه أنه لا يلزم من العلم بمعقولات غير متناهية صيرورة نفس العلم غير متناهٍ إذا كان العلم بها بنحو الإجمال وبعنوان واحد كلي؛ لأنّ اتّحاد العلم والمعلوم إنّما يكون في المعلوم بالذات، ومن الواضح أنّه بنفسه ليس موصوفاً باللاتناهي، بل هو صورة ذهنيّة واحدة مجملّة جامعة لأشياء غير متناهية.

قوله: وكون التعقّل فعلاً...

دفع لثبوتهم وهو أنّ الثابت بالدليل ثبوت انفعالات غير متناهية؛ لأنّ العلم كيفية حاصلة عند العقل، وهي انفعال من النفس فأجاب عنه بقوله: « وكون التعقّل فعلاً ليس فيه كثير إشكال »؛ لأنّ قيام العلم بالنفس قيام صدوري لا حلولي، فالنفس فاعل لعلومها والعلوم أفعال لها.

قوله: وقوّتها على ما يعجز المقارنات...

يجوز حمل كلام المحقّق الطوسي على أنّ النفس قادرة على الكشف والكرامات وعلى مشاهدة المستقبل والماضي، ولها القدرة على خوارق العادات وعلى العلم بالمغيبات ونحو ذلك ممّا يقتدر عليه النفوس الكريمة، ومن المعلوم أنّ المقارن للمادة يعجز عن ذلك.

قوله: وكالبسائط التي تتألف...

التمثيل بالبسائط بنحو الكمية لا يخلو من خفاء؛ لأنّ البسيط ما لا يكون له جزء تحليلي وإن كان له جزء تقسيمي كالمقدار؛ فإنّه بسيط وله جزء تقسيمي.

قوله: فلزم أن تكون الصورة البسيطة...

هذا بناء على اتّحاد الذهني والخارجي في جميع الأحكام؛ ليحكم على ما يحلّ في

النفس بما يحكم على الحال في المادّة، وإلا فلا بأس من القول بكون النفس مادّياً قابلاً للانقسام والصورة الذهنية غير قابلة له.

قوله: وهما حضوريان...

قد مرّ أنّ العلم الحضوري يتعلّق بنفس المعلوم الخارجي دون الصورة المعقولة، فإدراك النفس لذاتها حضوري من جهة حضور نفس الذات لديها وكذا إدراك إدراكها؛ فإنّ نفس هذا الإدراك حاضر لدى النفس لاصورته الذهنيّة، وكذا معرفة النفس بآلاتها وقواها حضوري؛ لكون نفس الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى حاضرة لديها دون الصورة الذهنيّة لكلّ منها.

قوله: لاحتاج في فعله...

إن كان الاحتياج في فعله إلى المادّة باعتبار احتياج ذاته إليها فذلك لا يستلزم صيرورة الفعل من حيث هو فعل محتاجاً. وإن كان المراد احتياج ثانٍ زائداً على احتياجه في الوجود، فهو أوّل الكلام ويفتقر إلى الإثبات.

ثمّ إنّ قولهم: «النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء» يدلّ على أنّ النفس محتاجة في حدوثها دون بقائها، فإذا كان كذلك فهي في فعلها أيضاً غير محتاجة، ولا يستلزم منه كون حدوثها روحانياً غير محتاج.

قوله: لذلك الجسم الذي قابله...

العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم بأن يكون العالم قابلاً والمعلوم مقبولاً، والأمر في كلامه بالعكس.

وإليك: إنّ النفس الناطقة لو كانت منطبعة في جسم لكانت إمّا دائمة التعقّل لذلك الجسم الذي هو قابله.

قوله: فيلزم اجتماع المثلين في مادّة...

وهما الصورة العاقلة المنطبعة في الجسم والصورة المعقولة المنطبعة في تلك الصورة.



ويرد عليه: أَنَّ استحالة اجتماع المثليين في موضوع واحد إنما هو مفترض في موجودين خارجيين؛ للتطارد المتحقق بينهما، وأما إذا كان أحدهما موجوداً ذهنياً فلا استحالة؛ لعدم التطارد من الجانبين، أما الموجود الخارجي فلا يطارِد إلّا مثله وأما الموجود الذهني فيجوز التداخل عليه.

قوله: إِنَّ النفس مستكفية بذاتها...

تقريب البرهان على نمط الشكل الثاني من القياس الاقتراني الذي يكون الأوسط محمولاً في المقدمتين.

ثُمَّ إِنَّ كِلَاهُمَا بَدِيهَتَانِ ثَانَوِيَّتَانِ يَخْضَعُ لِهَما النفس بعد تفكّر وتأمل وتنتجان: أَنَّ النفس ليس بجسم وإنما اقتصر في الكبرى على الجسم ولم يعطف عليه الجسماني وما حلّ فيه للأولوية القطعية؛ من جهة كونه أضعف وجوداً من الجسم.

وإنّه اقتصر في إثبات كَلِيَّةِ الكبرى بذكر مصداق واحد؛ تنبيهاً إلى بقيّة المصاديق كما أَنَّ الاستقراء وقاعدة حكم الأمثال يشهدان لها.

قوله: بحث وجود...

هذا يفتقر إلى الإثبات. وهل قوله: «ظُلَّ حَقٌّ» يناقض قوله: «بحث وجود»؛ إذ الظلّ هو النور الضعيف أو النور المختلط بالظلمة. وإن شئت قلت: إنّه النور الذي له حدّ.

وكيف كان فليس الظلّ بحث الوجود؛ لأنّ بحث الوجود لا حدّ له ولا يختلط بالعدم.

قوله: كما أنّه فوق الجوهرية...

إذ المقسم للجوهر والمرض هو الماهية الممكنة وإذا لم تكن للنفس ماهية فهي وجود صرف، وليس بجوهر ولا عرض؛ إذا الوجود كذلك.

قوله: ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك...

هذه كبرى البرهان للصفري، وهي قوله: «النفس مجمع كلّ صور الموجودات». ولا ريب فيها، إنّما الكلام في الكبرى؛ فإنّ الجسم والجسماني يستحيل أن يصير مجعماً

لأنفس الموجودات أو لصورها التي هي أيضاً موجودات خارجية؛ وذلك من جهة المطاردة المتحققة بينها، وأما استحالة صيرورة الجسم أو الجسماني مجعماً للصور الذهنية مع عدم المطاردة بينها فهو يقتدر إلى الإثبات.  
قوله: كلال جسمها...

و يشهد لذلك أنَّ رياضات المرتاضين مضغفة للبدن حال كونها مقوية للنفس، وأنَّ تقوية البدن بالشبع وتقوية النفس بالجوع، فالنفس ليست من سنخ البدن.  
و يشهد له أنَّ إعمال القوى البدنية يوجب نفاذا وإعمال القوى النفسية يوجب شدتها وقوتها.

و متا يدل على تجردها أنَّ الجسم أو الجسماني لو سار بسرعة سير النور لصار هباءً منبثاً، وذلك فوق الاحتراق والنور يسير في كل ثانية ثلاثمائة ألف كيلومتر، والنفس في حركاتها وأفعالها أشدَّ وأسرع من النور؛ إذ في كل يوم تعكس في النفس ملايين من الصور فهي لم تصر في الأسبوع أو في الشهر أو في السنة فإذا مضى على ذلك زمن يساوي خمسين سنة ونظر الرجل إلى من رآه قبل خمسين سنة يعرفه آنأً وفوراً، وزمان المعرفة أقل من عشر أعشار الثانية بل هو في لا زمان.

ومن المعلوم أنَّ النفس في هذا الزمان الأقصر رفعت كل صورة واقعة فوق تلك الصورة التي شاهدها قبل خمسين سنة حتى أخرجها من تحت تلك الصور بشهادة معرفتها له، وهي في تلك المدة القصيرة رفعت ملايين ملايين ملايين من الصور وهكذا ونظر إليها وطابقها مع تلك الصورة الخارجيه وعرفت أنها غيرها حتى وجدت تلك الصورة الأصلية المطابقة، فهذه الحركة أسرع من سرعة النور، فهلاً يحتاج رفع كل صورة والنظر إليها وتطبيقها على ما في الخارج إلى زمان أقل من معشار مليار من الثانية.

غور في العقل العملي والعقل النظري

قوله: وهما عقل نظري وعقل عملي...

يدرك بالأوّل حقائق الأشياء كالأجناس والفصول للماهيّات، فالعلوم الحاصلة بالعقل النظري مطلوبة لذواتها، كما أنّ البحث عن أنّ للإنسان قوتين: علامة وعقالة ممّا علم بالعقل النظري، وكثير من مباحث الفلسفة من هذا القبيل.

ويدرك بالعقل العملي حسن الأفعال وقبحها وضرّ الأشياء ونفعها، فالعلوم الحاصلة به مطلوبة لمقام العمل فعلاً أو تركاً.

قوله: ما ليس من شأنه أن يعمل إنسان...

سواء فسرنا كلامه بكونه علماً ليس من شأنه أن يعمل، أو فسرناه بكونه علماً ليس من شأنه أن يعلمه إنسان، يكون المرجع واحداً؛ إذ المراد من الثاني أفعال الباري وصنایعه وصفاته.

قوله: ما من شأنه أن يعمل الإنسان بإرادته...

احتراز عمّا يعمل الإنسان بحسب طبيعته.

قوله: أو ما يقابل الحال...

الفرق بين الحال والملكة بهذا الاصطلاح أنّ الثاني كيفية نفسانية راسخة ليست بسرعة الزوال، والحال صفة نفسانية سريعة الزوال؛ ولذا قالوا: كلّ حال يزول.

قوله: والعقل حيث انعدم استعداد...

انعدام الاستعداد هو تبدّله إلى الفعلية، وهو العقل بالمستفاد؛ فهو في مرتبة متأخّرة عن العقل بالفعل وأرقى منه.

قوله: إلى نور اليقين...

بمراتبه، وهي علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين.

قوله: مرتبة السرّ من القلب...

وهي المرتبة الواقعة بعد الروح من مراتب النفس المسمّى عندهم باللطائف السبع، وهي الطبع ثمّ النفس ثمّ القلب ثمّ الروح ثمّ السرّ ثمّ الخفيّ ثمّ الأخرى.

و مرتبة السرّ صيرورة النفس فانية في العقل الفعّال وإن قلنا: إنّ قوله: «من القلب»

عطف بيان، فيراد من السّر المرتبة التي هي قبل الروح ودون مرتبته.

غور في أن النفس كلّ القوى

قوله: مقام الكثرة في الوحدة...

لا ريب في تكثر مدركات النفس وأنواعها وفي أن لكلّ منها قوة إدراكية تدرك نوعاً من المدركات دون غيره، كما أن لكلّ منها نوعاً من الإدراك فالمدركات أمور متكررة وكذلك الإدراكات، ولكن جميع المدركات وكلّ واحد من أنواع الإدراك حاصل للنفس ومتحقق عندها، وهي المدركة لكلّ دون غيرها، وذلك هو المراد من مقام الكثرة في الوحدة وشهود المفصل في المجمل في لسان الفلسفة.

قوله: مقام الوحدة في الكثرة...

من الواضح أن كلّ قوة من القوى الإدراكية مغايرة للأخرى ولكن النفس عند كلّ قوة، فهي لا تدرك إلا بالنفس؛ لأنها من آلائها فالنفس هي البصير عند الإدراك البصري، وهي السميع عند الإدراك السمعي وهكذا في جميع المشاعر الظاهرة كما أن النفس هي العالم عند حضور الصورة في الذهن فالنفس حال كونها واحدة متحققة مع جميع تلك المتكررات، وذلك مقام الوحدة في الكثرة بلسان الفلسفة.

قوله: قد انطوى...

إنّ القوة الإدراكية هي آلة الفعل والنفس هي فاعل الفعل، فالقوة المدركة ليست بفاعلة للإدراك ومستقلة في عملها وأجنبية عن فعل النفس. فكما أن القوة فانية في النفس وفعلها فان في فعل النفس كما أنّه ليست حال القوى في أفعالها حال عمال الملك في أفعالها حيث يكون العامل مستقلاً في عمله وللملك إشراف عليه، بل حال القوى بالنسبة إلى النفس حال الآلات والنفس هي الفاعلة، وذلك المراد من انطواء أفعال القوى في فعل النفس.

قوله: والمرتبة التي تتخيّل ليس لها...

قد أشرنا إلى أنَّ كلَّ قوَّة مغايرة للأخرى، وفعل كل قوَّة غير فعل الآخر. إذن كلَّ قوَّة فاقدة لفعل الآخر، ولكن النفس جميع تلك القوى وفعل كلِّ واحدة من القوى هو فعل النفس.

غور في بعض أحوال النفس

قوله: إنَّه غير المزاج...

إثبات تجرّد النفس الناطقة يعني عن هذا البحث، فالمراد من النفس المعنى العامّ المتناول لمطلق النفوس، ونسب القول بأنَّه المزاج إلى جالينوس<sup>١</sup>.

قوله: مزاجاً وأقي...

هذه دعوى تفتقر إلى ذكر بيّنة وبرهان.

قوله: لكان حامل قوَّة الفساد...

مما ورد على القائل بحدوث النفس حال حدوث البدن، أنَّه كيف جعل البدن حامل استعداد لحدوث النفس ولم يجعلها حامل استعداد لفنائها، وما الوجه للتفكيك بينهما؟ والجواب على مذهب الصدر واضح من أنَّ النفس وإن كانت جسمانيّة الحدوث، ولكنها روحانيّة البقاء، فتزول عنها المادّة ولو ازمها حال البقاء<sup>٢</sup>.

وأما الجواب على مذهب من قال بتقدّم النفس على البدن وأنها روحانيّة الحدوث، فهو أوضح؛ إذ البدن ليس عنده حاملاً لاستعداد حدوث النفس، بل هو حامل استعداد قبول النفس.

غور في إبطال التناسخ

قوله: لزم اجتماع نفسين على بدن واحد...

للقائل بالتناسخ أن يقول: بعد أن كمل الاستعداد للبدن لقبول إفاضة النفس من

١. انظر الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٤٤.

٢. الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٣٤٧.

المبدأ الفياض، فهو بالخيار في خلق نفس لذلك البدن أو بما خلقه سابقاً فيجعله نفساً له.

إن قلت: الحركة الجوهرية تقتضي صيرورة المادة بعينها نفساً، وقدمر أن النفس جسمانية الحدوث.

قلت: يستحيل تحقق الحركة من دون المحرك، والحركة الجوهرية هي ليس بعد لبس بإفاضة المبدأ الفياض وهو المحرك الذي يفيض كل واحد من تلك الألبسة وراء الآخر على المادة.

نعم ذلك يتم إذا كانت الحركة طبيعية صرفة بحيث كان المحرك هو نفس الطبيعة من دون محرك لها كما يقول به بعض المذاهب المادية.  
قوله: ولكل منهما حركة جوهرية...

إن الحركة الجوهرية تتوقف في البدن عند ما صار بدنأ؛ فإنه لا يتحرك من جسم أسفل إلى جسم أعلى بل قد ينعكس بأن البدن بعد الشباب يتحرك من جسم قوي إلى جسم ضعيف، فليست حركة البدن الجوهرية بموازاة حركة النفس الجوهرية دائماً.  
قوله: فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع...

هذا الكلام يدل بالمفهوم على أن النفس إذا لم تصر بالفعل في نوع من الأنواع لم يمتنع صيرورتها تارة أخرى في حد القوة المحضة، فالبرهان على فرض كونه تاماً يدل على استحالة التناسخ في بعض النفوس، وهي التي صارت بالفعل لا في جميعها، ولعل القائل بالتناسخ لا يقول به في جميع النفوس بنحو القضية الكلية، فإن قال: إن النفس المستنسخة هي التي لم تكمل ولم تصر إلى درجة الفعلية لعارض كالموت الفجائي أو غيره لم يمنعه البرهان عن القول بإفاضتها إلى المادة المتحركة القابلة إذا كانت مناسبة لها من جميع الجهات.

ثم إن البرهان منقوض بإحياء الموتى؛ إذ بها تصير النفس الصائرة بالفعل في نوع من الأنواع متعلقة بالبدن مرة أخرى، فيجب عليه توضيح الفرق بين ذلك وبين

التناسخ؛ لاشتراك الملاك.

### غور في أقسام التناسخ

قوله: نسخ ومسح ورسخ...

و هناك فرق بين النسخ وبين الثلاثة الأخرى؛ فإنَّ النسخ تعلّق النفس ببدن آخر بعد انقطاع صلتها عن بدنّها شخصاً، بخلاف المسح؛ فإنّه صيرورة الإنسان حيواناً ببدنه ولا يتعلّق نفسه بعد موته ببدن غيره من حيوان حين ولادته. كذلك الحال في الرسخ و الفسخ.

### تذنيب

يمكن أن يبرهن لإبطال التناسخ ويقال: إنّ صلة النفس بالبدن وعلاقة البدن بالنفس صلة ذاتيّة وعلاقة طبيعيّة، وكلّ واحد منهما بالنسبة إلى الآخر من قبيل اللوازم والعوارض المشخّصة، فلا تماز نفس عن نفس إلّا ببدنها كما لا يمتاز بدن عن بدن إلّا بنفسه التي بين جنبيه، فيستحيل انقطاع النفس عن البدن وصيرورتها نفساً لبدن آخر؛ لاستحالة تفكيك الذاتي عن الذات، ولذا نقول ببقاء هذه العلاقة بينهما بعد بوار البدن أيضاً وإن كان البدن بسبب البوار غير قابل ليصير آلة للنفس.

المقصد الخامس

في النبوءات والمنامات





مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## في المشتركات بينهما

غور في سبب صدق الرؤيا وكذبها

قوله: حالة تعرض للحيوان...

بل تعرض للإنسان وبعض أصناف الحيوان ولا تعرض لكثير من أنواع الحيوان.

قوله: يقف فيها النفس عن الحس...

وقوف النفس عن مطلق الحس عند عروض النوم ممنوع؛ إذ لو كان الأمر كذلك

لم يمكن إيقاظ أحد؛ لأنَّ الإيقاظ كثيراً ما يكون بالصوت وقد يكون بالمت.

قوله: والحركة الإرادية...

يتفق كثيراً لبعض النائمين أن يغطّي نفسه عندما يحسّ بالبرودة ويدفع عن نفسه

الللحاف عند إحساس الحرارة، ولكنّه غير شاعر بفعله من جهة غلبة النوم، وليس ذلك

إلا حركة إرادية.

قوله: رجوع الروح النفساني...

قد مرّ عند البحث عن القوى الحيوانية: أنَّ الروح مثل القوى ثلاثة: طبيعي مبدؤه

الكبد، وحيواني مبدؤه القلب، ونفساني مبدؤه الدماغ.

قوله: ومنه موتها بالاختيار...

الموت الاختياري هو قطع العلائق الطبيعية بالإرادة عن العالم المادي، ويتمكن منه

الإنسان بسبب الرياضات والمجاهدات النفسية ومخالفة الهوى؛ إذ بها يقتدر على توجيه القوى إلى ما وراء الطبيعة والعالم الأعلى فتقطع صلاتها عن البدن بالاختيار، و تتخلع عنه وتصير النفس بصيراً، ولكن لا بالبصر وسمماً لا بالأذن وعاملاً لا باليد و ماشياً لا بالأرجل، وللنفس بعد انقطاعها عن البدن أن تعود إليه وتتجدد الصلات معه. قوله: تمثل للحس المشترك...<sup>١</sup>

و بذلك يظهر الجواب عن سؤال يختلج في بال بعض، وهو أنه كيف يرى المكاشف في اليقظة أو النائم في رؤياه الأحداث المستقبلية والحال أنها لم توجد بعد، والرؤية بأي معنى كانت صفة ثبوتية، والقاعدة الفرعية حاكمة بثبوت المثبت له؟

١. ويسمى «بنطاسيا» أي لوح النفس. وقد اختلفوا في تعريفه. انظر الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٢٠٥.

المقصد السادس

في المعاد



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

## في المعاد الروحاني

قوله: فهو لعالم العقول...

من وصل إلى مرتبة العقل بالفعل في سلوكه العلمي اختير للارتقاء إلى عالم العقول بعد مفارقتة البدن، وذلك هو المعاد الروحاني عندهم.

قوله: تزينه...

من الزينة، والمقصود إنَّ هيئة العالم الخارجي وصورته الكاملة المتحققة في العالم العقلي زينة للعالم الحاصل لمن ارتقى من العقل بالقوة إلى مرتبة العقل بالفعل. فالعالمان: الخارجي والعقلي متَّحدان بحسب الماهية ومختلفان بحسب الوجود؛ لأنَّه في العالم العقلي ذهني عقلي.

هذا إذا رجع الضمير إلى قوله: «عالمًا عقليًا». وأمَّا إذا رجع إلى الموصول في قوله: «إنَّ الذي» فيراد أنَّ صورة العالم الخارجي هي زينة من ارتقى من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

قوله: كالأوَّل في الآخر...

الكاف للتمثيل، والمقصود أنَّ اتِّحاد العالمين: الذهني العقلي والخارجي مثل اتِّحاد القوسين: النزولي الأوَّل والصدودي الآخر وإن كان القوسان متَّحدين بحسب الوجود. قوله: وإذا تجلَّى النور الاسفهبذ...

و هو النفس إذا تزينت بزينة الحكمة العلمية وأطلعت على الحقائق الكونية.

قوله: ينبوع النور والحياة....

و هو نور الأنوار جلّت عظمتة وعظم سبحانه وعلا مكانه.

قوله: تظهر من رجس البرازخ...

البرازخ هو الجسم، والتظهر من رجسه تجرّد النور الاسفهيذ عنه وصيرورته عقلاً.

قوله: فإذا شاهد عالم النور المحض...

أي حضرة اللاهوت وعالم نور الأنوار.

قوله: بمشاهدة النفس للمثل النورية...

و هي أرباب الأنواع في لسان قوم<sup>١</sup>، والأنوار القاهرة في لسان آخرين، والعقول

الكلّية المرضية في لسان ثالث.

و أمّا مشاهدة النفس لها فهي فناؤها عن وجودها وصيرورتها موجودة بوجود

المثال النوري، نظير موجودية الصور العلمية بوجود النفس، فيكون لوجود المثال

النوري ماهيتان: ماهيته نفسه ونسبتها إليه بالأصالة، وماهية النفس ونسبتها إليه بالتبع.

و المقصود من المشاهدة هو العلم الشهودي الحضورى المتحقّق في علم المجرّد

بذاته، وإدراك النفس الكلّيات عبارة عن شهود النفس المثال النوري؛ بسبب فناؤها فيه

وأتعادها معه.

قوله: ولكن عن بعيد...

المشاهدة عن البعد من جهة عدم انقطاع صلة النفس بالبدن بالكلّية بحيث لا رجوع

لها إليه، كما هو الحال في المشاهدة عن قرب، وهي فناء النفس بالكلّية في ربّ نوعها

فلا تشاهد إلّا المثال. وأمّا إذا كان عن بعد فلا فناء للنفس بالكلّية في مشاهدتها للمثال

وهو جزئي خارجي غير منطبق على الكثيرين، ولكنّه لما كان جامعاً لكاملات أفراد

١. انظر الأشعار الأربعة، ج ٢، ص ٦٩.

نوعه وأنه مرآة واقعي لحقيقة أفراد نوعه، فتشاهد منه النفس معنى كلياً منطبقاً على الكثيرين.

قوله: فقد آنست ناراً...

تفسير لمشاهدة النفس المثال النوري عن بعد كما فسرها أيضاً بقوله: «لاتصطلي» والمقصود أن النفس عند إدراكها للكليات لاتفنى بالكلية في المثال النوري فناءً واقعيّاً حقيقياً، وذلك بسبب بقاء علاقتها بالبدن وعدم انقطاعها عنه كما أن الاصطلاء هو الفناء الواقعي والانقطاع عن البدن بالكلية الحاصل بالموت.

قوله: ولها وجودات لأنفسها...

إذن هي عالمة بذواتها بالعلم الحضورى، وذلك هو المرحلة الأولى من مراحل اتحاد العاقل والمعقول، وهي علم المجرد بذاته.

قوله: ووجودات في أنفسنا...

أي وجود المثال النوري للنفس عند فناء النفس فيه، واتحادها معه، وذلك هو المرحلة الثالثة من مراحل اتحاد العاقل والمعقول، وهي عبارة عن العلم الحضورى للمعلول بعلمته بفنائه فيها واتحاده معها، فيصير وجود العلّة وجوداً للمعلول. ومن هذا الباب فناء النازل في العالي عند معرفته له بسبب اتحاده معه.

وأما المرحلة الثانية من اتحاد العاقل والمعقول، فهي علم العلّة بمعلولها بحضور وجود المعلول للعلّة وفناء وجوده في وجودها.

و يفترق مذهب المصنّف عن مذهب الصدر: أن المدرك عنده في إدراك الكليّ عناوين المثل وعكوسها، وعند الصدر نفس المثال ولكن عن بعد، ويمكن إرجاعهما إلى أمر واحد بحمل كلمة «عن بعد» إلى ما ذهب إليه المصنّف.

قوله: من الكليات العقلية...

كلمة «من» بيان للمثل التي هي الكليات العقلية، فالمثال كليّ عقلي بمعنى أنه فرد جزئي خارجي سعي محيط جامع لكمالات أفراد نوعه الجسمانية وأنه موجود بوجود



عقلي، ولكن عنوانات المثل المنعكسة على النفوس كليات، بمعنى أنها غير آبية عن الصدق على الكثيرين.

قوله: أي العقول الطولية...

لأن العقول الطولية أشرف وأعلى وأتمّ من دونها، وهو العقول المتكافئة المرضية، والكلّ بمعنى التمام والكمال، ولكن بالإضافة إلى مادون.

قوله: وأما بحسب ظاهر اللفظ...

فإنّ ظاهر لفظ: «كلّ البهاء» هو التمامية الواقعية غير المتناهية، لا الإضافية، وتلك التمامية متحققة في المرتبة الواحديّة التي هي مرتبة الظهور بالأسماء والصفات، والكثرة كثرة اسميّة وصفية من قبيل الكثرة المفهوميّة وليست بكثرة حقيقية.

قوله: من شطحيات بعض العرفاء...

وقال بعضهم: الشطح - بفتحتين - كلام عليه رائحة الرعونة، وهي الوقوف مع حظوظ النفس.

قوله: باعتبار بعض المراتب...

و هو مرتبة الفناء في ينبوع النور بعد مفارقة النفس المادّة ولواحقها، ولعلّ قوله: «فبي يسمع وببي يبصر» يشير إلى ذلك.

قوله: بالشيء وفيء...

يمكن أن يجعل ذلك كناية عن جميع الأشياء فلا يعزب عن علمه شيء ولا فيء. ويمكن أن يراد من «الشيء» الجواهر ومن «الفيء» الأعراض.

ويمكن أن يراد من «الشيء» المفارق المجرد ومن «الفيء» المقارن للمادّة الذي هو ظلّ المفارق.

قوله: من شيء بشيء...

إنّ تكثر الواحد إنّما يكون بعروض أمر له، وهو غيره كالعوارض المشخصة التي توجب تكثر الماهية وتجعل لها أفراداً.

قوله: ولم يتخلَّل اللاشيء...

لقائل أن يقول: إنَّ حدَّ الشيء لا شيء مع كونه يكثره ويميّزه عن غيره.

قوله: ماله من ثانٍ...

قد مرَّ في أوائل البحث عن الأمور العامة إثبات أنَّ الوجود لا ثاني له.

قوله: للذين لا شيء إلا وهو...

الموصول بصيغة التثنية صفة للوجود وللشيء.

قوله: ماهية يصحب...

إنَّ عينية ما به الافتراق لما به الاشتراك وإن لم تجر في ماهيات بحسب مفاهيمها،

ولكنها تجري فيها بحسب مصاديقها التي هي وجودات بالحمل الشائع؛ لجريان حكم

أحد المتحدّين على الآخر.

قوله: فجنة اللقاء...

أي جنة الذات المرتقية إلى الفناء في ينبوع النور الباقية به.

قوله: وأصل الإطلاق...

أي إطلاق الجنة على الجنّتين من باب المشاكلة بينهما مع جنة النعيم.

## في المعاد الجسماني

قوله: لقطع تعلق النفس عنها...

زعماً منهم أن المادي فاني والمجرد باقي، وغفلتهم عن أن للمادي مرتبة من الوجود،  
و الوجود يستحيل عليه العدم، فالمادي لا ينعدم وإنما هو يتغير.

قوله: منطبعة في البدن...

ليست القوى منطبعة في البدن وإنما هي آلات لإدراك النفس للصور الجزئية، وهل  
ذلك من جهة نقص في الصور المحسوسة كي تفتقر النفس لإدراكها إلى آلة بدنية كما  
تفتقر في رؤية البعيد إلى النظارة وفي رؤية الذرة إلى المكبرة؟ أو هي من نقص في  
فاعلية النفس بحيث لا تقتدر على إدراك الصور الجزئية إلا بالآلة، فتكون الآلات معينة  
لها؟.

و كيف كان فالنفس قادرة على إدراك الصور الجزئية غير المادية بغير الآلة فتسمع  
من غير أذن وتبصر بغير عين، كما في رؤياها ومكاشفاتها.

والتحقيق: أن القوى قائمة بالنفس قياماً صدورياً باقية ببقائها.

قوله: بل تبقى دهرأ...

و لعل ما ذكرنا من الجواب أوقع في النفس وأقرب إلى البرهان.

قوله: فلقوله تعالى<sup>١</sup>...

و فيه دلالة من وجوه: مادة الرضوان الدالة على معنى لطيف واسع وأشرف من الغفران، ثم تنكير الكلمة الدال على تفخيم المعنى، ثم إضافة الكلمة إلى الاسم الجامع لجميع صفات الكمال. وفي كلمة «من» تصريح وتأكيد يفقده قولنا: رضوان الله، ثم توصف الرضوان بكونه أكبر.

قوله: لأنها طالبة...

يرجع الضمير إلى الأبدان، وهي التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس؛ ولذا تكون الأبدان في مرتبة أعلى من بقية الأجسام، وهي التي خلت عن هذه الخاصة. قوله: وهذه مهيتة هيثة...

بصيغة اسم الفاعل، فإنها تهى هيئة الأجسام، أي تعطى هيئة الأبدان لتصير متعلقة للنفوس.

قوله: لإمكان التخيّل...

إذ التخيّل إنما يتحقّق بالصور الجزئية، وهي لا تدرك إلا بآلة جسمانية، فالنفس تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيّل.

و قال المصنّف في تعليقه على الأسفار:

«و ذلك لوجوب التلازم بين المادّة والصورة مطلقاً عند الشيخ فلا يقول بالصور القائمة بذواتها».

قوله: لا بالبدن...

إن كان مرادهم أنّ النفس ليست بمتعلّقة بالبدن فذلك باطل بالشهود الوجداني، وإن كان المراد أنّها متعلّقة بالروح أولاً وبالبدن ثانياً فيكون الروح واسطة بين البدن والنفس، فهو كلام يمكن الإصغاء إليه.

١. «وَرِضْوَانٌ مِّنْ أَللّهِ أَكْبَرُ» - التوبة (٩) الآية ٧٢.

واعلم أنَّ المقصود من هذا النظر إن كان بياناً للمعاد الجسماني الذي دلت عليه الشريعة الإسلامية بالدلالة القطعية، فظاهر كلام الشريعة يخالف ذلك؛ إذ الظاهر منه أنَّ المعاد هو هذا الجسم العنصري الذي كان متعلقاً للنفس وإن كان المقصود ذكر مجرد نظر في المعاد من الناحية الفلسفية فلماذا لم يبرهنوا عليها؟ قوله: ولهذا الصفاء...

هذا لا يصير دليلاً؛ فإن الدعوى عبارة عن انتقاش الصور المتخيلة في خيال نفوس الأبدان العنصرية، والدليل عبارة عن انتقاش جميع صور ما دونه فيه، وذلك بصورة أعلى ووجود أشرف بشهادة قوله: «ما دونه» فلقاتل أن يقول: إنَّ الجرم الفلكي غير قابل لأن تنقش فيه تلك الصور الموجودة بوجود أخس؛ فإنه لوح لنقش الصور الموجودة بوجود أرقى وأشرف، كما يشهد بذلك كلام الشيخ الإشراقي حيث يقول: «وكل إنسان منقوش في الفلك مع جميع أحواله وحركاته وسكناته ما وجد وما سيوجد»<sup>١</sup>.

و هذا المعنى لا يتحقق إلا بوجود أعلى وأشرف، واسع، كلي. ومن المعلوم استحالة حصول هذا المعنى في الخيال للنفوس العنصرية؛ فإنه غير قابل له وعاجز عنه. قوله: بحيث يكون نفساً له...

فإذا لا تكون نفساً للفلك فلا يكون الفلك بدنأ له، فأين المعاد الجسماني المتوقَّف على عود النفس والبدن؟

قوله: يتخلَّصون إلى عالم المثل...

فهل يرجعون إلى أبدانهم بعد تخلُّصهم أم لا؟ فعلى الأول يلزم التناسخ ومفساده وعلى الثاني أين المعاد الجسماني؟ قوله: إنَّ الجنة في السماء...

لعلّ المراد من السماء هو العالم العلوي الأعلى.

قوله: والمصدر مضاف إلى المفعول...

والمقصود أنّ كلّ خلق رسخ في النفس آخذ بما يشابهه بحسب الجنس، فالنمل

لمن رسخ فيه خلق الحرص وهكذا.



## في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي

قوله: بصورة...

لا يراد منها صورة خاصة شخصية؛ فإنها زائلة ومتغيرة بحسب الأزمان والأحوال. بل المراد منها معنى عام بحيث يتناول الشخص في جميع آتات وجوده وأحواله وأزمانه، فهو المعنى الشامل للصورة الجسميّة والنوعيّة الماديّة بأشكالها وهيئاتها كما هو شامل لها عند تجرّدها عن المادّة.

ويشهد لذلك ذكر المصنّف أصنافاً مختلفة وجعلها مصاديق للصورة، فصورة الرير صورة عرضيّة ماديّة ليست بجوهريّة وصورة الحيوان جوهريّة، وقد جعل الوجود صورة للماهيّة؛ لأنّه صورة عقليّة والماهيّة مادّة عقليّة والوجود ليس بجوهر ولا عرض كما أنّ شبيّه النوع يفصلها الأخير، وهو صورته التي يصير النوع بها نوعاً، وإذا أردنا تعريف الصورة بهذا المعنى العامّ نقول: إنّها ما به الشيء نفسه.

قوله: لأنّ وجودهما...

المراد بالوجود هو التحقق الخاصّ بالشيء الذي جعله شيئاً، وذلك وإن كان من هذه الحيثيّة خاصّاً، ولكنّه من حيثيّة أخرى عام ذو سعة متناول لجميع الأحوال الوجوديّة الطارئة للشخص؛ إذ الوجود البدائي الخاصّ بالنطفة غير الوجود النهائي الخاصّ

بالإنسان الكامل، وكذا ما بينهما من الوجودات، ولكنَّ الكلَّ أمر واحد سعي حقيقي مختصَّ بهذا الفرد.

قوله: والاشتداد في الوجود...

لقائل أن يقول يرجوع هذا الوجه إلى الوجه الثاني؛ لأنَّ وحدة الكون المذكورة فيه مبتني على حصول الاشتداد في الوجود وإلا فالوجود الأخير الزائل عنه المادّة غير الوجود الأوّل المقارن لها فأين العينية؟

قوله: ومدة...

و هي المادّة بالمعنى الأعمّ الباقية في جميع الأحوال الطارئة عليه بحسب طريان الصور المتعاقبة فتبدلاتها التي تحصل بحسب تبدل الصور لا يوجب تبدلاً في حقيقة الشيء.



## في دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني

قوله: إذ صورة بصورة...

اعلم أنّ للبدن اعتبارين: اعتباراً أنّه شحم ولحم وغير ذلك، وبهذا الاعتبار أنّه جسم من الأجسام، واعتباراً أنّه بدن إنسان خاصّ، فالذي يتبدّل بالأكل هو الاعتبار الأوّل، وذلك في وعاء الزمان، وأمّا الاعتبار الثاني فهو باقٍ في وعاء الدهر، وذلك هو الذي عبّر عنه المصنّف بالصورة، وقال: «إنّها لا تتقلب».

و ملخّص الجواب أنّ صورة البدن، وهي الجانب المضاف إلى المأكول المؤمن لا تتقلب إلى صورته الثانية، وهي الجانب المضاف إلى الآكل الكافر، وإنّ الصورة الأولى باقية على حالها وإنّ الحشر يتعلّق بها وإنّما المتبدّل هو المادّة وشيئة الشيء بصورته لا بمادّته.

و هذا الكلام لا يطبّق على المعاد الجسماني الذي صدع به الإسلام، بل هو نوع من المعاد الروحاني؛ فإنّ موجودات عالم الدهر على القول بها ليست بأجسام ولا جسمانيّات، مثل أجسام عالم الطبيعة وجسمانيّاتها، فالجواب غير تامّ حتّى على مذهب الفيلسوف القائل بالمعاد الجسماني فضلاً عن المتشرّع.

قوله: بل هي موانع...

الظاهر أنَّ الضمير راجع إلى الصورة الخاصة، وتوصيف المفرد بالجمع كما ترى، مع أنه يفيد أنها موانع لمادية المادة فالعبرة لا تخلو من الخلل. ولعلَّ المراد أنَّ كلَّ صورة خاصة موجودة مانعة عن عروض صورة خاصة أخرى للمادة.  
قوله: قال صدر المتألهين<sup>١</sup>...

و الفرق بين مذهبه ومذهب المصنّف في الجواب أنَّ مذهب الصدر: أنَّ المحشور هو البدن المثالي الذي هو مستبطن في هذا البدن وكانت النفس متعلّقة به أولاً وبهذا البدن ثانياً، أو على ما قاله بعض المشايخ: إنَّه نفس القوّة اللامسة المنبئة في جميع البدن من الجوارح والجوانح، فإنَّها في كلِّ إنسان على شكله.

و أمّا عند المصنّف فالمحشور هو صورة البدن الدهريّة المنسلخة عن مادّته وتتعلّق بها النفس بعد مفارقتها عن هذا البدن الزماني. وإن شئت قلت: إنَّ المحشور على مذهبه هو البدن الدهري.

و لعلَّ مذهب الصدر أقرب إلى الجسمانيّة؛ لأنَّ المحشور على مذهبه هو الموجود الزماني المتحقّق في عالم الناسوت وإن كان ذلك أيضاً لا يوافق ظاهر الشرع الحاكم بأنَّ المحشور هو هذا البدن الطبيعي.

و يمكن الجواب عن الإشكال بأن يقال: إنَّ لكلّ بدن نوعين من الجزء: أصلي وغير أصلي، والأجزاء الأصليّة ذات ميزة خاصة بحيث لا تنصير أجزاء حقيقة لبدن الآخر، بل هي تبقى محفوظة إلى أن تدفع، ومن المعلوم أنَّ ما أكله الآخر من بدن المأكول متميّز واقعاً في بدنه عن بقية أجزائه؛ لأنَّ تلك الأجزاء طبخت مرّة بالحرارة الفريزيّة كانت في بدن المأكول وتحولت إلى ما يشبه أجزائه السابقة، بخلاف سائر الأجزاء؛ فإنَّها لم تطرأ عليها تلك الحالات.

قوله: تجسّم الأعمال...

و يمكن أن يقال: حشر الأعمال عبارة عن ظهور صور الصفات الكامنة في النفس في هذا العالم، وإنّها كانت متحقّقة في الباطن قبل الموت فظهرت بالحشر وتشهد بذلك مكاشفات أرياب البصائر وإبصارهم لبعض الناس ببعض تلك الصورة في هذه الحياة. ثمّ لما كان وجود هذه الصور في النفس في هذا العالم غير متزامنة بعضها مع بعض كما أنّها غير متنافية؛ لكون النفس حقيقة إنسانية، لأنّها الذات وتلك الصور صفاتها وهي حقائق مختلفة، فكذلك ظهورها في العالم الأخروي غير متنافية بعضها مع بعضها ومجموعة كلّ واحدة مع الأخرى.

قوله: مطالبه المكان للجنة...

و يمكن الجواب عنها بأنّ لله الأرضين، وهي موجودة. ولعلّ الظاهر من السماوات ما يراه البشر بعيونهم لا ما وصل إليه البشر بعلمه؛ لأنّها أضعاف السماوات المبصرة بعين البشر.

قوله: الغير المتناهية...

بل هي متناهية بمقدار تكون الأرض واجدة لموادّها.

قوله: تبلي...

من باب الإفعال، ومنه قولهم: «أبلى بلاء حسناً» أي أظهر، والنائب للفاعل قوله: «مراتب السّيال».

قوله: شبهة النسخ...

حدثت الشبهة بسبب توهم انقطاع علاقة النفس عن البدن بالموت، فتوهم كون الحشر إحداث علاقة جديدة بين النفس والبدن، والأمر ليس كذلك؛ لأنّ العلاقة بينهما غير منقطعة، وهي باقية؛ لأنّها علاقة طبيعّية ذاتيّة، والنفس حقيقة تعلّقية الذات، ويستحيل انفكاك الذاتي عن الذات، فهي لا تصير عقلاً بعد الموت بحسب وجودها وحقيقتها وإن كانت مرتقية إلى عالم العقول بحسب معنويّتها.

و الموت عبارة عن بوار البدن وعدم استطاعته أن يصير آلة للنفس ومطيعاً لأمرها

وإن كانت العلاقة الذاتية باقية بين النفس وأجزاء البدن المبعثرة، وبالحشر يعمر البدن ويجدد بناؤه ويستطيع أن يكون بدنًا لها كما كان فهو هو، وذلك غير التناسخ، لا ظاهري ولا باطني وبذلك ظهر جواب ثانٍ لشبهة الأكل والمأكول.

قوله: مطالبة الغاية والغرض للإعادة...

و يمكن أن يقال: إن الغاية هي ضمانته التنفيذ للقوانين السماوية التي جاء بها الأنبياء لإسعاد البشري يصير إنساناً بخروجه عن الحيوانية. ومن المعلوم أن كل قانون مفتقر إلى قوة تنفيذية سلطة تقوم على إجرائها، ولما كانت الشرائع الإلهية فاقدة لسلطة دنيوية؛ من جهة أن اعتناق الدين يجب أن يكون بحرية يستطيع الإنسان أن يخضع له أو يتركه؛ إذ الاعتناق القلبي لا يجتمع مع القبول خوفاً أو طمعاً، فجعلت النار ضامنة لإجرائها، وخلقت الجنة جارية لحرمان المؤمنين عن مشتبهاتهم المنهية عنها؛ إطاعة لأوامره تعالى وطلباً لمرضاته.

## فهرس المآخذ

«أ»

- ١ . «الاحتجاج» لأبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (م ٥٨٨) تحقيق إبراهيم بهادري ومحمد هادي، الطبعة الأولى (جزءان)، انتشارات أسوة، قم.
- ٢ . «الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة» = «الموضوعات الكبرى» لنور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملاء علي الفاري (م ١٠١٤) تحقيق أبوطاهر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، دارالكتب العلمية، بيروت.
- ٣ . «الأسفار الأربعة» = «الحكمة المتماثلة في الأسفار العقلية الأربعة» لصدرالدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي (م ١٠٥٠) الطبعة الثالثة (٩ أجزاء) دارإحياء التراث العربي، بيروت ١٩٨١م.
- ٤ . «الإشارات والتبهيّات» لأبي علي حسين بن عبدالله بن سينا (م ٣٧٥) مع شرح المحقق الطوسي وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، نشر مكتب نشر الكتاب، مطبعة آرمان.
- ٥ . «أقرب الموارد في فُصَح العربية والشوارد» لسعيد الخوري الشرتوني اللبناني، الطبعة الأولى، نشر دارالأسوة للطباعة والنشر، ١٤١٦.
- ٦ . «الألواح العبادية» ضمن «سه رساله از شيخ إشقراق» لشهاب الدين بن يحيى السهروردي، تصحيح وتقديم نجف قلبي حبيبي، طهران ١٣٩٧.
- ٧ . «إيقاظ النائمين» لصدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي (م ١٠٥٠) تقديم

وتصحیح د. محسن مؤیدی، نشر مؤسسة مطالعات وتحقیقات فرهنگي، طهران.

«ب»

٨. «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٢٧ - ١١١٠) الطبعة الثانية (١١٠ جزء) مؤسسة الوفاء، بيروت.
٩. «البصائر النصيرية في المنطق» لزين الدين عمر بن سهلان الساوي وعليه تعليقات الشيخ محمد عبده، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦، منشورات المدرسة الرضوية.
١٠. «البلد الأمين» لإبراهيم بن زين الدين علي بن بدر الدين حسن الكفعمي الجبجي (٨٤٠ - ٩٠٥) طبعة إيران.

«ت»

١١. «تجريد الاعتقاد» لأبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي (٥٦٧ - ٦٧٢) تحقيق محمد جواد الحسيني الجلالی الطبعة الأولى، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
١٢. «التجلیات الإلهية» لأبي عبدالله محمد بن علي المشهور بابن عربي الحاتمي الطائفي (٥٦٠ - ٦٣٨) تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، طبعة سنة ١٤٠٨، مركز نشر دانشگاهي، طهران.
١٣. «التصوف» ضمن «سه رساله از شيخ إشراف» لشهاب الدين بن يحيى السهروردي، تصحيح وتقديم نجف قلی حبیبی، طهران ١٣٩٧.
١٤. «التعريفات» لملي بن محمد بن علي الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦) تحقيق وتقديم إبراهيم الايباري، الطبعة الأولى، نشر دارالكتاب العربي ١٩٨٥ م.
١٥. «تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها» لمحمد بن معصوم علي المعروف بحاجي آخوند الهيدجي (م ١٣٤٩) مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، طهران.
١٦. «تلخيص المحصل» لأبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي الملقب بنصير الدين (٥٩٧ - ٦٧٢) الطبعة الثانية، دارالأضواء، بيروت.

- ١٧ . «تفهف الفواء» لضان الفف بن مفف الفرفة، تففم وتصفف الفف جلال الفف الفأففانف، الففة الفائف، منشورات انجمن أسلامف ففمف وفلففه افران، ١٣٦٠ طهران.
- ١٨ . «الفوفف» لأفف جعفر مفف بن الفف بن الففن بن بابوفه المروف بالصفوق (م ٣٨١) تصفف الفف هاشم الفففن الففرفانف، منشورات مؤسسة النشر الإسلامف لجماعة المدرففن قم.

## «ج»

- ١٩ . «جامع الأسرار ومنفع الأنوار» لسفف فففر الآملف تصفف وتففم هنرف كرففن وعثمان إسماعفل فففف، الففة الفائف، شركف انتشارات علمف وفرفنگف وانجمن افران شناسف فرانسف.
- ٢٠ . «جامع العلوم فف اصطلاحات الفنون» لفب الفف بن عبالف سول الأحمف نغرف، الففة الفائف (٤ مجلأاف) منشورات مؤسسة الأعلمف، بفروت، سنة ١٣٩٥.
- ٢١ . «كتاب الجمع بفن رأفف الففففف» لأفف نصر مفف بن مفف بن طرخان الفارافف (م ٣٣٠) تففم وتعلفق ء. البفر نصرف ناءر، الففة الفائف، مكفبة الزهراء، إفران.
- ٢٢ . «جواهر البلاغة فف المعانف والففان والففم» للسفف أحمف الهاشمف بك، الففة الفائف، منشورات مصطفوف، إفران، قم ١٣٧٣ هـ. ش.
- ٢٣ . «الجواهر النصفف فف شرح منطق الففرفف» لفمسن بن فوسف بن مظهر المشهور بالعلامة الفلف (م ٧٢٦) إشراف مفسن بففارفر، منشورات بففار، ١٣٦٣.

## «ح»

- ٢٤ . «الحاشفة على تففف المنطق» لفب الله بن شهاب الفففن الففرف (م ٨٩١) الففة الفائف، مؤسسة النشر الإسلامف الفافة لجماعة المدرففن قم.
- ٢٥ . «حلفة الأولفاء» لأفف نفم أحمف بن عبالله الاصففانف (م ٤٣٠) الففة الأولى (١٠ أجزاء) بفروت.

«هـ»

٢٦. «ديوان ابن الفارض» لعمر بن أبي الحسن الحموي المصري (٥٧٦ - ٦٣٢) طبعة دار صادر.

«و»

٢٧. «رسائل الحكمة» لأحمد بن زين الدين الأحسائي (١١٦٦ - ١٢٤١)، الطبعة الأولى، الدار العالمية، بيروت، ١٤١٤/١٩٩٣.

«س»

٢٨. «سنن ابن ماجه» لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧ - ٢٧٥) جزءان مع الفهارس، طبعة دار إحياء التراث العربي.

«ش»

٢٩. «شرح الأصول الخمسة» لأبي الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله الهمداني الأسدي أبيادي (م ٤١٥) تحقيق وتقديم د. عبدالكريم عثمان، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة، القاهرة.

٣٠. «شرح حكمة الإشراق» لمحمد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي انتشارات بيدار، چاپ برادران علمي، قم.

٣١. «شرح غرر الفرائد» = «شرح منظومة حكمت لملاهادي بن مهدي السبزواري» (م ١٢٨٩) مع تعلية الهيدجي والآملي والسبزواري، إشراف مهدي محقق وتوشى هيكو ايزوتسو طهران ١٣٦٠ هـ. ش.

٣٢. «شرح فصوص الحكم» للخواجه محمد پارسا تصحيح د. جليل مسكر نژاد، الطبعة الأولى، مركز نشر دانشگاهي، طهران.

٣٣. «شرح المقاصد» لمسعود بن عمر بن عبدالله المشهور بسعد الدين التفتازاني، تحقيق و تعليق د. عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولى (٥ مجلدات) منشورات الشريف الرضي، قم.



٣٤. «شرح المواقف» للسيد علي بن محمد الجرجاني (م ٨١٢)، الطبعة الأولى (٨ أجزاء) مطبعة أمير، قم.

٣٥. «شرح المنظومة» لملاهادي بن مهدي السبزواري (١٢٨٩)، تصحيح وتعليق آية الله حسن حسن زاده الآملي، تحقيق مسعود طالبلي، الطبعة الأولى (صدر منها ثلاثة أجزاء فقط) نشر ناب.

٣٦. «الشفاء» لأبي علي حسين بن عبدالله بن سينا (م ٣٧٥) تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد (١١ جزء) طبع مكتبة آية الله المرعشي النجفي، إيران، قم ١٤٠٥.

٣٧. «شوارق الإلهام» لعبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي (م ١٠٥١) مركز بخش انتشارات مهدي، اصفهان.

٣٨. «الشواهد الربوبية» لصدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى بن إبراهيم القوامي الشيرازي (٩٧٩

— ١٠٥٠) تعليق وتصحيح وتقديم سيد جلال الدين الآشتياني، منشورات جامعة مشهد ١٣٤٦ هـ. ش.

#### «هـ»

٣٩. «الصالح» لإسماعيل بن حماد الجوهري (م ٣٩٤) تحقيق أحمد عبدالغفور عطّار، الطبعة الثالثة (٦ مجلدات) دارالعلم للملأين، بيروت.

#### «ع»

٤٠. «علم اليقين» لمحمد بن المرتضى محسن الملقّب بالففيض الكاشاني (م ١٠٩١) منشورات بيدار (جزءان) إيران، قم.

٤١. «عوالي اللآلئ» لمحمد بن علي بن إبراهيم الأحاسني المعروف بابن أبي جمهور، تقديم السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، تحقيق آقا مجتبی المرافی، الطبعة الأولى (٤ أجزاء) مطبعة سيد الشهداء، قم.

٤٢. «كتاب العين» لأبي عبدالرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ - ١٧٥) تحقيق د. مهدي

- المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، الطبعة الأولى (٩ أجزاء) طبعة إيران، ١٤٠٥.
٤٣. «عيون أخبار الرضا» لأبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق (م ٣٨١) تصحيح سيد مهدي الحسيني اللاجوردي، الطبعة الثانية، مطبعة زندگی قم.

«ف»

٤٤. «الفتوحات المكية» لأبي عبدالله محمد علي المشهور بابن عربي الحاتمي الطائفي (٥٦٠-٦٣٨) طبعة دار صادر.
٤٥. «الفصول الغروية في الأصول الفقهية» لمحمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري (م ١٢٥٤) طبعة سنة ١٤٠٤، دار إحياء العلوم الإسلامية، مطبعة نمونه، قم.

«ق»

٤٦. «القبسات» لمحمد بن محمد المدعو بياقر الداماد الحسيني - مير داماد - (م ١٠٤١) باهتمام مهدي محقق وجارلز آدامز، مطبعة جامعة طهران.

«ك»

٤٧. «الكافي» لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي (م ٣٢٩) تصحيح وتعليق علي أكبر الففارني. طبعة عام ١٤٠٥ (٨ مجلدات) دارالأضواء، بيروت.
٤٨. «كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال» لملاء الدين علي المتقي الهندي (٨٨٨-٩٧٥) ضبط بكري حياثي، تصحيح وفهرسة صفوة السقا، طبعة عام ١٤٠٩ (١٨ مجلداً) مؤسسة الرسالة، بيروت.

«ل»

٤٩. «لسان العرب» لمحمد بن مكرم الشهير بابن منظور الإفريقي (٦٣٠-٧١١) الطبعة الأولى (١٨

- جزء) داراحياء التراث العربي.
٥٠. «لغت نامه» لملي أكبر دهخدا (١٢٥٨ - ١٣٣٤) إشراف د. محمد معين ود. سيد جعفر شهیدی (١٤ جزء) نشر جامعة طهران.
٥١. «اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية» لجمال الدين مقداد بن عبدالله الأسدي السبوري الحلبي (٨٢٦م) تحقيق وتعليق السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مطبعة شفق، إيران، تبريز.
- «م»
٥٢. «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات» لأبي عبدالله محمد بن عمر بن حسين فخرالدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦) طبعة مكتبة الأسد، طهران.
٥٣. «متشابهات القرآن» ضمن «رسائل فلسفي» لصدر الدين محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠) تعليق وتصحيح وتقديم سيدجلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم ١٣٦٢ هـ. ش.
٥٤. «مجموعة مصنفات شيخ الإشراق» لشهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح وتقديم هنري كربين، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران ١٣٧٢.
٥٥. «المحصل» لأبي عبدالله محمد بن عمر بن حسين فخرالدين الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦) تقديم وتحقيق د. حسين أناي، الطبعة الأولى، مكتبة دارالتراث، القاهرة.
٥٦. «مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود» لمحمد بن حمزة بن محمد العنتماني (ابن فناري) انتشارات فجر، مطبعة لعلامة الطباطبائي، ١٣٦٣ هـ. ش.
٥٧. «مسند أحمد بن حنبل» لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال الشيباني (١٦٤ - ٤٢١) طبعة دارالفكر (٦ أجزاء) بيروت.
٥٨. «المصباح المنير في غريب الشرح الكبير» لأبي العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي (م ٧٧٠) تصحيح محمد محيي الدين عبدالحميد، طبعة سنة ٧٧٠.
٥٩. «المطالب العالية من العلم الإلهي» لأبي عبدالله محمد بن عمر بن حسين فخرالدين الرازي

- (٥٤٤-٦٠٦) تحقيق د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى (٩ أجزاء) دارالكتاب العربي.
٦٠. «مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم» لداود القيصري، الطبعة الأولى، مراجعة وتصحيح محمد حسن الساعدي، (جزءان) منشورات أنوارالهدى، ١٤١٦.
٦١. «معجم ألفاظ غرر الحكم ودررالكلم» لعبدالواحد بن محمد التميمي الآمدي تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، قم.
٦٢. «المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة» إعداد كاظم محمدي ومحمد دشتي، طبعة دارالأضواء، بيروت ١٤٠٦.
٦٣. «معجم مقاييس اللغة» لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (م ٣٩٥) تحقيق وضبط د. عبدالسلام محمد هارون، طبعة مكتب الإعلام الإسلامي (٦ أجزاء) قم.
٦٤. «المنطق عند الفارابي» لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. رفيق المعجم (ثلاثة أجزاء) طبعة دارالمشرق، بيروت.
٦٥. «موسوعة الفلسفة» للدكتور عبدالرحمن بدوي، الطبعة الأولى (مجلدين)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
٦٦. «الطلل والنحل» لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨) طبعة سنة ١٣٨٧، تحقيق محمد سيد كيلائي، مصر.

«ن»

٦٧. «النجاة من الفرق في بحر الضلالات» لأبي علي حسين بن عبدالله بن سينا (م ٣٧٥) نشر وطبع مؤسسة انتشارات جامعة طهران، ١٣٦٤ هـ. ش.
٦٨. «نشانه های از او» للمؤلف، الطبعة الأولى (جزءان) كتابخانه بزرگ اسلامي، منشورات ناصر خسرو، طهران.
٦٩. «هدية العارفين» ضمن «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» لمصطفى بن عبدالله الشهير بعاجي خليفة، طبعة داراحياء التراث العربي (٦ أجزاء مع الفهارس) بيروت.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

## چکیده

اثری است از آية الله سيد رضا صدر (۱۳۰۰ - ۱۳۷۳). از فقیهان متفکر معاصر، که در آن، بخش‌هایی از کتاب گران‌قدر «شرح منظومه» سبزواری را توضیح داده و نکته‌های بدیع و درخور تأملی را با قلم شیوا و روان، آورده است. ایشان در این اثر، مشکلات و معضلات «منظومه» را با چیره‌دستی در چهار مقصد، شرح کرده است: امور عامه، جوهر و عرض، الهیات بالمعنی الاخص و طبیعیات.

ناشر

---

مؤسسه بوستان کتاب

(مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

پرافتخارترین ناشر برگزیده کنسور

نشانی دفتر مرکزی: ایران، قم، اول خیابان شهید، ص ب: ۹۱۷

تلفن: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۵، فاکس: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۲۱۵۴، پخش: ۰۹۸۲۵۱۷۷۴۳۴۲۶

# صحائف من الفلسفه

تعلیق در شرح منظومه سبزواری

آیه الله سید رضا صدر

به کوشش سید باقر خسروشاهی



۱۳۸۷

## **Abstract**

*On Some Subjects of Philosophy* has been written by Ayatollah Sayyid Reza Sadr (1300-1373 A.H.S). He was one of the contemporary thinkers and fakis. In his book, he has explained some parts of *Sharh-e Manzoozeh* which had been written by Sabzevari and he has simply and clearly illustrated some new and considerable points. Also, the weak points of *Sharh-e Manzoozeh* have been masterfully explained in four chapters of the book as below:

General Principles, Substance and Accidental Quality, Metaphysics in Its Particular Sense, and Natural Philosophy.

**The Publisher**

## **Būstān-e Ketāb Publishers**

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: [info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

Web-site: [www.bustaneketab.com](http://www.bustaneketab.com)



# **On Some Subjects of Philosophy**

**Ayatollah al-Sayyid Reza al-Sadr**

**By the Care of: al-Sayyid Baqir Khosroshahi**

**Būstān-e Ketāb Publishers**

**1387/2009**